www.ical.ir

احكام آمدي

دنن فا

بازرسی شد

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

۷۲۵۲

نام کتاب: اصول آمدی

مؤلف

موضوع تالیف

شمارهٔ دفتر ۳۲۱۱۴

۹۹۶۷

بازدید شد
۱۳۸۲

خطی «فهرست شده»
۷۲۵۲

احکام امدي

دفتر قا

بازرسی شد
۳۷ ص

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب اصول آمدی
مؤلف
موضوع تألیف
۷۲۵۲
شمارهٔ دفتر
۳۲۱۱۴
۹۹۶۷

خطی، فهرست شده
۷۲۵۲

مجلس شوراى ملى

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب الحمد لله خالق الافلاك ومديرها ومزينها بالشهب
الثاقبة وصيرها وجاعل حركات النيرات دالة على اختلاف الاحوال الكاينات وتدبيرها ومظهر حكمه
في ابداعه لانواع الموجودات العالم وتصويرها المتفضل بسوابغ الانعام قليلها وكثيرها العادل فيما قضاه
وامضاها من الاحكام وتقديرها الذي شرف نوع الانسان بالعقل الهادي الى ادلة التوحيد وتحريرها واهل
خاصة العلماء لاستثمار احكام الشريعة من مداركها وتقديرها حتى استقرت قاعدة الدين وظهرت حكمه
في جمعها وتحبيرها واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة منجية من موبقات الاعمال صغيرها
وكبيرها واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي ازال بواضح برهانه وازاح بصادق بيانه ما ظهر من شبه
الملحدة وتزويرها صلى الله عليه وعلى آله وصحابته الموازرين له في اظهار دعوته بجدها وتشميرها وبعد فانه
لما كانت الاحكام الشرعية والقضايا الفقهية وسايل مقاصد المكلفين ومناط مصالح الدنيا والدين
اجل العلوم قدرا واعلاها شرفا وذكرا لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد كانت اولى بالالتفات
اليها واجدر بالاعتماد عليها وحيث كان لا سبيل الى استثمارها دون النظر الى مسالكها ولا مطمع
في اقتناصها من غير الالتفات الى مداركها كان من الامور اللازمة والقضايا الواجبة البحث في اغوارها
والكشف عن اسرارها والاحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها حتى تتذلل طرق الاستثمار وينقاد جموح
الافكار ولهذا لكثير ما تدابت فطال اغترابي في جمع فوايدها وتحقيق زوايدها من مباحثات الفضلاء
ومطارحات النبلاء حتى كان من معركها ما استصعب على المتدربين مطعم منها ما خفي على ما حذاق
المتبحرين واحطت منها بلباب الالباب واحتويت من معانيها على العجب العجاب واحببت ان اجمع
فيها كتابا حاويا لجميع مقاصد الاصول مشتملا على حل ما انعقد من غوامضها على ارباب العقول متجنبا
للاسهاب وغث الاطناب محيطا للقشر عن اللباب خدمة لمولانا السلطان الملك المعظم المكرم سلطان
الاجواد والامجاد اجل العالم وافضل من تمتد اليه اعناق الهمم والعزايم ملك ارباب الفضايل ناقد خلاصة
الافاضل باعث اموات الخواطر ناشر رفات العلوم الدواثر بما خصه الله به من الفضايل التي حاز بها

قصب سبق الاولين والمناقب التي يقف عند احصايها عد الحاصرين وبيده زمامها واليه حلها و
ابرامها وبه كشف اغوارها والمميز بين ظلمها وانوارها ادام الله ايامه ادامة لا يغرب طوالعها ولا
ينضب مشارعها وان كنت في ضرب المثال كحامل تمر الى هجر او طل الى مطر لكنه اقصى درجات المقدور
وغاية منال افكار البشر وارجو ان يصادف منه القبول وان يقع موقع الاغضاء عما فيه من الغفلة
والذهول وسميته كتاب الاحكام في اصول الاحكام وقد جعلته مشتملا على اربعة قواعد الاولى في تحقيق
مفهوم اصول الفقه ومباديه الثانية في تحقيق الدليل السمعي وما يتعلق به من لوازمه واحكامه
الثالثة في احوال المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين الرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات اللهم
فيسر ختامه وسهل اتمامه وبصرنا بسلوك مسالك الحق اليقين وجنبنا برحمتك عن طرق الزايغين
وسلمنا من غوايل البدع واقطع عنا علايق الطمع وامنا يوم الخوف والجزع انك ملاذ القاصدين و
كهف الراغبين القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته وما منه
البحث عنه من مسايله وما منه استمداده وتصوير مباديه وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض
فيه فنقول حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم ان يتصور معناه اولا بالحد او الرسم ليكون على
بصيرة فيما يطلبه وان يعرف موضوعه وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة
له تمييزا له عن غيره وما هو الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثا وما عنه البحث
فيه من الاحوال التي هي مسايله لتصور طلبها وما منه استمداده لصحة اسناده عند روم تحقيقه
اليه وان يتصور مباديه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لامكان البناء عليها اما مفهوم
اصول الفقه فنقول اعلم ان معنى قول القايل اصول الفقه قول مؤلف من مضاف هو الاصول
ومضاف اليه وهو الفقه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه ولا جرم وجب تعريف
معنى الفقه اولا ثم معنى الاصول ثانيا اما الفقه ففي اللغة عبارة عن الفهم ومنه قوله تعالى
ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وقوله لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وتقول العرب
فقهت كلامك اي فهمته وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة
عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به
عالما كالعامي الفطن واما العلم فسياتي تحقيقه عن قرب وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم
عالما وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر
والاستدلال فالعلم احتراز من الظن بالاحكام الشرعية فانه وان تجوز باطلاق اسم الفقه
عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بها او العلم

بالعمل بها بناء على المدرك القطعي وان كانت ظنية في نفسها وقولنا بجملة من الاحكام الشرعية
احتراز عن العلم بالحكم الواحد والاثنين لا غير فانه لا يسمى في عرفهم فقها وانما لم نقل بالاحكام
لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها
وليس كذلك وقولنا الشرعية احتراز عما ليس بشرعي كالامور العقلية والحسية وقولنا الفرعية
احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حججا فانه ليس فقها في العرف الاصولي وان كان المعلوم حكما
شرعيا نظريا لكونه غير فروعي وقولنا بالنظر والاستدلال احتراز عن علم الله تعالى بذلك وعلم جبريل
والنبي وصلى الله عليهما وسلم فيما علم بالوحي فان علمهم بذلك لا يكون فقها في العرف الاصولي اذ ليس
طريق العلم بذلك في حقهم النظر والاستدلال واما اصول الفقه فاعلم ان اصل كل شيء هو ما يستند تحقق
ذلك الشيء اليه فاصول الفقه هي ادلة الفقه وجهات دلالاتها على الاحكام الشرعية وكيفية
حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة الجملة لا من جهة التفصيل بخلاف الادلة الخاصة
المستعملة في احاد المسايل الخاصة واما موضوع علم اصول الفقه فاعلم ان موضوع كل علم ما هو الشيء
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول
لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار
الاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول واما غاية علم الاصول فالوصول
الى معرفة الاحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنياوية والاخروية واما مسايله فهي احوال
الادلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه واما ما منه استمداده فعلم الكلام والعربية والاحكام الشرعية
اما علم الكلام فلتوقف العلم بكون ادلة الاحكام مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق
رسوله فيما جاء به مما لا يعرف في غير علم الكلام واما علم العربية فلتوقف دلالات الادلة اللفظية
من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد من الامة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة
الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم
والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية واما الاحكام الشرعية
فلا بد وان يكون عالما بحقايق الاحكام ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها وان يتمكن بذلك من
ايضاح المسايل بضرب الامثلة وكثرة الشواهد ويتاهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال ولا
نقول ان استمداده من وجود هذه الاحكام وتحققها في احاد المسايل فانها من هذه الجهة لا تثبت
لها بغير ادلتها ولو توقفت الادلة على معرفتها من هذه الجهة كان دورا ممتنعا واما مباديه فاعلم ان
مبادي كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم وهي غير مبرهنة فيه لبناء مسايل

دلا

ذلك العلم عليها وسواء كانت مسلمة في نفسها كمبادي العلم الاعلى وغير مسلمة في نفسها بل مقبولة
على سبيل المصادرة او الوضع على ان يبرهن في علم الاعلام من ذلك العلم وما هذه المبادي في علم
الاصول فنقول قد عرف ان استمداد علم اصول الفقه انما هو من الكلام والعربية والاحكام
الشرعية فمباديه غير خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فلنرسم في كل صنف قسمان القسم الاول
في المبادي الكلامية فنقول اعلم انه لما كانت اصول الفقه هي ادلة الفقه وكان الكلام فيها مما
يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم او الظن وكان ذلك مما لا يتم دون النظر دعت
الحاجة الى تعريف معنى الدليل والعلم والظن من جهة التحديد والتصور لا غير اما الدليل فقد
يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه
دلالة وارشاد وهذا هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء وسواء كان موصلا الى علم او ظن والاصوليون
يفرقون بين ما اوصل الى العلم والظن فيخصون اسم الدليل بما اوصل الى العلم واسم الامارة بما اوصل
الى الظن وعلى هذا فحده على اصول الفقهاء انه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر به الى مطلوب
خبري فالقيد الاول احتراز عما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا والقيد الثاني احتراز عما اذا كان الناظر في الدليل بنظر
فاسد والثالث احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري وهو عام للقاطع والظني واما حده
على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري وهو ينقسم الى عقلي محض والى
سمعي محض ومركب من الامرين فالاول كقولنا في الادلة على حدوث العالم العالم مؤلف وكل مؤلف
حادث فيلزم عنه العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
كما ياتي تحقيقه والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم
منه النبيذ حرام واما النظر فانه قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرأفة
والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين
وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا وقد احترز
بقوله يطلب به عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بها فانها لا يطلب بها ذلك وان كان من
قامت به يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التعميم للعلم والظن ليكون الحد جامعا وهو حسن غير انه
يمكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى لا يتجه عليها من الاشكالات ما يتجه على عبارة القاضي مما بيناه
في ابكار الافكار وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن
المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصد التحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو عام النظر المتضمن

للتصور والتصديق والقاطع والظن وهو منقسم الى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على
المطلوب فيكون صحيحا والى ما ليس كذلك فيكون فاسدا وشرط وجوده مطلقا العقل وانتفا اضداده
من النوم والغفلة والموت وحصول العلم بالمطلوب وغير ذلك واما العلم فقد اختلف المتكلمون
فى تحديده فمنهم من زعم انه لا سبيل الى تحديده لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال بان طريق تعريفه
انما هو بالقسمة والمثال كامام الحرمين والغزالى وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييزه
عما سواه فليست معرفة وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا ومنهم من زعم
ان العلم بالعلم ضرورى غير نظرى لان كل ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بالغير كان دورا ولان
كل احد يعلم وجوده نفسه ضرورة والعلم احد تصورات هذا التصديق فكان ضروريا وهو ايضا غير
سديد اما الوجه الاول فلان جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كون العلم ادراكا له وتوقف العلم على
الغير لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه ومع اختلاف
جهة التوقف فلا دور واما الوجه الثانى فهو مبنى على ان تصورات القضية الضرورية لا بد وان
تكون ضرورية وليس كذلك فان القضية الضرورية هى التى يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها
من غير توقف بعد تصورات المفردات على نظر واستدلال وسواء كانت التصورات ضرورية
او نظرية ومنهم من سلك فى ذلك التحديد وقد ذكر فى ذلك حدود كثيرة ابطلناها فى ابكار الافكار
والمختار فى ذلك ان يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها التميز بين حقايق المعانى
الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فقولنا صفة كالجنس له ولغيره من الصفات وقولنا
يحصل بها التميز احتراز عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بها وقولنا بين حقايق الكليات احتراز
عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية وان سلكنا مذهب الشيخنا
ابى الحسن فى ان الادراكات نوع من العلم لم يحتج الى التقييد بالكليات وهو منقسم الى قديم لا اول
لوجوده والى حادث بعد العدم والحادث ينقسم الى ضرورى وهو العلم الحادث الذى لا قدرة للمكلف على
تحصيله بنظر واستدلال فقولنا العلم الحادث احتراز عن علم الله تعالى وقولنا لا قدرة للمكلف على تحصيله
بنظر واستدلال احتراز عن العلم النظرى والنظرى هو العلم الذى تضمنه النظر الصحيح واما الظن فعبارة
عن ترجح احد احتمالين فى النفس على الاخر من غير قطع **القسم الثانى** فى المبادى اللغوية كما بينا فيما تقدم
وجه استمداد الاصول من اللغة فلا بد من تعريف المبادى المأخوذة منها ولنقدم لتقدم على ذلك مقدمة
فنقول اعلم انه لما كان نوع الانسان اشرف موجود فى عالم السفليات لكونه مخلوقا لمعرفة الله تعالى التى
هى اجل المطلوبات واسنى المرغوبات بما خصه الله به من العقل الذى به ادراك المعقولات والتميز

بين حقايق الموجودات على ما قال عليه افضل السلام والصلوة حكاية عن ربه كنت كنزا لم اعرف فخلقت
خلقا لاعرف به ولما كان هذا المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية المستندة الى
القضايا الضرورية المتوسل بها الى مطلوباته وتحقيق حاجاته وكان كل واحد لا يستقل بتحصيل
معاشه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه دعت الحاجة الى نصب دلايل يتوصل بها
كل واحد الى معرفة ما فى نفس الاخر من المعلومات المعينة له فى تحقيق غرضه واخف ما يكون من
ذلك ما كان من الافعال الاختيارية واخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الالات والادوات
ولا فيه ضرر الازدحام ولا بقاء له مع الاستغناء عنه وهو مقدور عليه فى كل الاوقات
من غير مشقة ولا نصب وذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التى خص بها نوع الانسان دون
ساير انواع الحيوان عناية من الله تعالى به ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلايل
الكلامية والعبارات اللغوية وهى اما ان لا تكون موضوعة لمعنى او هى موضوعة والقسم الاول مهمل
لا اعتبار به والثانى فليستدعى النظر فى انواعه وابتداء وضعه وطريق معرفته فهذان اصلان
لا بد من النظر فيهما **الاصل الاول** فى انواعه وهى نوعان وذلك لانه اما ان يكون اللفظ الدال بالوضع
مفردا او مركبا الاول المفرد وفيه ستة فصول **الاول** فى حقيقته اما حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى
مفرد ولا جزء له يدل على شىء اصلا كلفظ الانسان فان ان من قولنا انسان وان دلت على الشرطية
فليست اذ ذاك جزءا من لفظ الانسان وحيث كانت جزءا من لفظ الانسان لم تكن شرطية لان
دلالات الالفاظ ليست لذواتها بل هى تابعة لقصد المتكلم وارادته ونعلم ان المتكلم حيث جعل ان جزءا
من لفظ الانسان لم يقصد جعلها شرطية وحيث جعلها شرطية لم يقصد جعلها جزءا من لفظ الانسان
وعلى هذا فعبد الله ان كان علما على شخص كان مفردا وان قصد به النسبة الى الله بالعبودية كان
مركبا لدلالة اجزائه على اجزاء معناه **الفصل الثانى** فى اقسام دلالته وهو اما ان يكون دلالته
لفظية او غير لفظية واللفظية اما ان تعتبر بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع له اللفظ او الى بعضه
فالاول دلالة المطابقة كدلالة لفظ الانسان على معناه والثانى دلالة التضمن كدلالة لفظ الانسان
على ما فى معناه من الحيوان والناطق والمطابقة اعم من التضمن لجواز ان يكون المدلول بسيطا
لا جزء له واما غير اللفظية فهى دلالة الالتزام وهى ان يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له
ملازم من خارج فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ الى
ملازمه ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهنى لما كان ذلك اللازم مفهوما ودلالة الالتزام
وان شاركت دلالة التضمن فى افتقارها الى نظر عقلى يعرف اللازم من الالتزام والجزء فى دلالة

التضمن غير انه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا
عن مدلول اللفظ فلهذا كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام ودلالة الالتزام
مساوية لدلالة المطابقة ضرورة خلو امتناع اللفظ المطابق عن لازم واعم من دلالة التضمن لجواز
ان يكون اللازم لما لا اجزاء له **الفصل الثالث** في اقسام اللفظ المفرد وهو اما ان يصح جعله احد جزء
القضية الخبرية التي هي ذات جزئين فقط او لا يصح فان كان الاول فاما ان يصح تركيب القضية الخبرية
من جنسه او لا يصح فان كان الاول فهو الاسم وان كان الثاني فهو الفعل واما قسيم القسم الاول
فهو الحرف ولا يلزم على ما ذكرناه الاسماء النواقص كالذي والتي والمضمرات كهو وهم من حيث
انه لا يمكن جعلها احد جزئي القضية الجزئية عند تجردها ولا تركيب قضية الجزئية منها لانها وان
تعذر ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تعيينها بالصلة لا يمتنع ذلك فيها ولذلك المضمرات
عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف **الفصل الرابع** في الاسم وهو ما دل على معنى في نفسه
ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته ثم لا يخلوا اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا
فمسماه اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا فمفهومه منقسم على وجوه القسمة الاولى
انه اما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون او لا يصح فان كان الاول فهو كلي وسوا
وقعت فيه الشركة بالفعل اما بين اشخاص متناهية كاسم الكوكب او غير متناهية كاسم الانسان
او لم يقع اما لمانع من خارج كاسم العالم والشمس والقمر او بحكم الاتفاق كاسم عنقا مغرب وهو
اما ان يكون صفة او لا يكون صفة والصفة كالعالم والقادر وما ليس بصفة اما ان يكون عينا
كالانسان والفرس واما معنى كالعلم والجهل وما كان من هذه الاسماء لا اختلاف في مدلوله
بشدة ولا ضعف ولا تقدم وتاخر فهو المتواطي كلفظ الانسان والفرس والا فمشكك كلفظ الموجود
والابيض وعلى كل تقدير اما ان يكون ذاتيا للمشتركات فيه او عرضيا فان كان ذاتيا فالمشتركات
فيه اما ان تختلف بالذات او بالعرض فان كان الاول فاما ان يقال عليها في جواب ما هي فهو
الجنس ولا يقال كذلك فهو ذاتي مشترك اما جنس جنس وفصل جنس وان كانت مختلفة بالعرض
فاما ان يقال عليها في جواب ما او لا والاول هو النوع والثاني هو فصل النوع وان كان عرضيا
فان كانت المشتركات مختلفة بالذوات فهو العرض العام والا فهو الخاصة واما ان كان مفهومه
غير صالح لاشتراك كثيرين فيه فهو الجزئي وهو اما ان لا يكون منه تاليف او فيه والاول اما
ان لا يكون مرتجلا او هو مرتجل فان لم يكن مرتجلا فاما ان لا يكون منقولا كزيد وعمرو او هو منقول
والمنقول اما عن اسم او فعل او صوت فان كان الاول فاما عن اسم عين كاسد وعقاب او اسم

معنى كفضل او اسم صفة كحاتم وان كان الثاني فاما عن ماض كشمر او مضارع كتغلب او فعل
امر كاصمت وان كان الثالث كببه وان كان مرتجلا كحمدان وان كان مؤلفا فاما من اسمين مضافين
كعبد الله او عن ماضيين واحدهما عاملا في الاخر او غير عامل والاول كتسمية بعض الناس زيد
منطلق والثاني كبعلبك وحضرموت واما من فعلين كقام قعد واما من حرفين كتسمية انما واما
من اسم وفعل نحو تابط شرا واما من اسم وحرف كتسمية بزيد واما من حرف وفعل كتسمية قام على
واما ان كان الاسم واحدا والمسمى مختلفا فاما ان يكون موضوعا على الكل حقيقة بالوضع الاول او هو
مستعار في بعضها فان كان الاول فهو المشترك وسواء كانت المسميات متباينة كالجون للسواد
والبياض او غير متباينة كما اذا اطلقنا اسم الاسود على شخص من الاشخاص بطريق العلمية واطلقناه
عليه باعتبار الاشتقاق من السواد القايم به فان مدلوله عند كونه علما انما هو ذات الشخص ومدلوله
عند كونه مشتقا الذات مع الصفة وهي السواد فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ
المشتق ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وان كان الثاني فهو المجازي واما ان كان الاسم
متعددا فاما ان يكون المسمى متحدا او متعددا فان كان متحدا فتلك هي الاسماء المترادفة كالبهتر
والبحتر للقصير وان كان المسمى متعددا فتلك هي الاسماء المتباينة كالانسان والفرس مسايل هذه
القسمة ثلاث **المسئلة الاولى** اختلف الناس في الاسم المشترك هل له وجود في اللغة فاثبته قوم
ونفاه اخرون والمختار جوازه ووقوعه اما الجواز العقلي فهو انه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد من
اهل اللغة لفظا واحدا على معنيين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل ويوافقه عليه الباقون
او ان يتفق وضع احدى القبيلتين للاسم على معنى حقيقة ووضع الاخرى له بازاء معنى من غير
شعور لكل واحد بما وضعته الاخرى ثم يشتهر الوضعان سببه وهو الاشبه ولو قدر ذلك لما لزم
من فرض وقوعه محال عقلا كيف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع كما انه قد يقصد تعريف
الشيء لغيره مفصلا فقد يقصد تعريفه مجملا غير مفصل اما انه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلا او لمحذور
يتعلق بالتفصيل دون الاجمال فلا يبعد لهذه الفايدة منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل
واما بيان الوقوع فقال قوم انه لو لم تكن الالفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع ان المسميات غير متناهية
والاسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة
عليها مع دعو الحاجة اليها وهو ممتنع وهو غير سديد من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة
من الحروف المتناهية فلا يلزم ان تكون متناهية الا ان يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات
متناهية وهو غير مسلم وان كان الاسماء متناهية فلا نسلم ان المسميات المتضادة والمختلفة وهي

التى يكون اللفظ مشتركا بالنسبة اليها غير متناهية وان كانت غير متناهية غير ان وضع الاسماء
على مسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصودا بالوضع وما لا نهاية له مما يستحيل فيه
ذلك وان سلمنا انه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع ولهذا فان كثيرا من المعانى لم تضع العرب
بازائها الفاظا تدل عليها لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل كانواع الروايح وكثير من الصفات وقال
ابو الحسين البصرى اطلق اهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض وهما ضدان فدل على وقوع الاسم
المشترك فى اللغة ولقائل ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل الوضع بل غاية النقل
اتحاد الاسم وتعدد المسمى ولعله اطلق عليها باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف
حقيقتيهما او انه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر وان خفى علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذا اولى
اما بالنظر الى الاحتمال الاول فلا فيه من نفى التجوز والاشتراك واما بالنظر الى الاحتمال الثانى فلان
التجوز اولى من الاشتراك لما يأتى فى موضعه والاقرب ان يقال فى ذلك اتفق الكل على الاطلاق
اسم الموجود على القديم والحادث حقيقة ولو كان مجازا فى احدهما لصح نفيه اذ هو امارة المجاز وهو
ممتنع وعند ذلك فاما ان يكون اسم الموجود دالا على ذات الرب تعالى وعلى صفة زايدة على ذاته
فان كان الاول فلا يخفى ان ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة
والا لوجب الاشتراك بينهما وبين ما شاركها فى معناها من الوجوب ضرورة التساوى فى مفهوم
الذات وهو محال وان كان مدلول اسم الموجود صفة زايدة على ذات الرب تعالى فاما ان يكون المفهوم
منها هو المفهوم من اسم الوجود الحادث واما خلافه والاول يلزم منه ان يكون مسمى الوجود
فى الممكن واجبا لذاته ضرورة وجود البارى تعالى واجبا لذاته او ان يكون وجود الرب ممكنا ضرورة
امكان وجود ما سوى الله تعالى وهو محال وان كان الثانى لزم منه الاشتراك وهو المطلوب فان قيل
المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث ان فهم مدلول
اللفظ منه ضرورة لتساوى النسبة غير معلوم من اللفظ والقراين فقد تظهر وقد تخفى وبتقدير
خفايها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم قلنا وان اختل فهم التفصيل على ما ذكروه فلا يختل
معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره وليس فهم التفصيل اللغة من الضروريات بدليل
وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها وان سلمنا ان الفايدة المطلوبة انما هى فهم
التفصيل فانما يمنع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق
العموم وليس ذلك على ما ذهب اليه الشافعى رضى الله عنه والقاضى كما سيأتى تحقيقه واذا عرف
وقوع الاشتراك لغة فهو ايضا واقع فى كلام الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى والليل اذا عسعس

فانه مشترك بين اقبال الليل وادباره وهما ضدان هكذا ذكره صاحب الصحاح وما يقوله المانع لذلك
من ان المشترك ان كان المقصود منه الافهام فان وجد معه البيان فهو تطويل من غير فايدة
وان لم يوجد فقد فات المقصود وان لم يكن المقصود منه الافهام فهو عبث وهو قبيح فوجب
صيانة كلام الله عنه فهو مبنى على الحسن والقبح الذاتى العقلى وسيأتى ابطاله كيف وقد
بينا ان مذهب الشافعى والقاضى ابى بكر ان المشترك نوع من انواع العموم والعام غير ممتنع فى
كلام الله تعالى وبتقدير عدم عمومه فلا يمتنع ان يكون فى الخطاب به فايدة لنيل الثواب بالاستعداد
لامتثاله بتقدير بيانه بظهور دليل يدل على تعيين البعض او ابطال جميع الاقسام سوى الواحد
منها المسئلة الثانية قد ظن فى اشياء انها مشتركة وهى متواطية وفى اشياء انها متواطية وهى مشتركة
اما الاول فكقولنا مبدا للنقطة والان فانه لما اختلف الموضوع والمنسوب اليه وهو الزمان والخط
ظن الاشتراك فى اسم المبدا وليس كذلك فان اطلاق اسم المبدا عليهما انما كان بالنظر الى ان كل واحد
منهما اول لشئ لا من حيث هو اول للزمان او الخط وهو من هذا الوجه متواطئ وليس بمشترك واما
الثانى فكقولنا خمرى للون الشبيه بلون الخمر وللعنب باعتبار انه يؤول الى الخمر وللدواء اذا كان
يسكر كالخمر وان الخمر جزء منه فانه لما اتحد المنسوب اليه انما اليه وهو الخمر ظن انه متواطئ وليس
كذلك فان اسم الخمرى وان اتحد المنسوب اليه انما كان لسبب النسبة المختلفة اليه ومع الاختلاف
فلا تواطؤ نعم لو اطلق اسم الخمرى على هذه صورة باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة قطع
النظر عن خصوصياتها كان متواطيا المسئلة الثالثة ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع
الترادف فى اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات واختصاص كل
اسم بمسمى غير مسمى الاخر وبيانه من اربعة اوجه الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فايدة
احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر الثانى انه لو قيل باتحاد المسمى فهو نادر بالنسبة الى المسمى
المتعدد بتعدد الاسماء وغلبة استعمال الاسماء بازاء المسميات تدل على انه اقرب الى تحصيل
مقصود اهل الوضع من وضعهم فاستعمال الالفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب خلاف
الاصل الثالث ان المؤنة فى حفظ الاسم الواحد اخف من حفظ الاسمين والاصل انما هو التزام اعظم
المشقتين لتحصيل اعظم الفايدتين والادنا للادنا الرابع انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى
معرفته مع خفة المؤنة فى حفظه فعمت فايدة التخاطب به ولا كذلك اذا تعددت الاسماء فان
كل واحد بين امرين ان يحفظ مجموع الاسماء او البعض منها والاول شاذ جدا وقل ما يتفق ذلك
والثانى فيلزم منه الاخلال بفايدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الاخر وجوابه

ان يقال لا سبيل الى انكار الجواز العقلي فانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد لفظين على مسمى واحد
ثم يتفق الكل عليه او ان تضع احدى القبيلتين احدى الاسمين على مسمى وتضع الاخرى له اسم اخر
من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك كيف وان ذلك جائز بل واقع
بالنظر الى لغتين ضرورة فكان جائز بالنظر الى قبيلتين قولهم في الوجه الاول لا فائدة في احد الاسمين
ليس كذلك لانه يلزم منه التوسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب فيكون اقرب الى
الوصول اليه حيث انه لا يلزم من تعذر حصول احد الطريقين تعذر الاخر بخلاف ما اذا اتحد
الطريق وقد يتعلق به فوايد اخر في النظم والنثر بمساعدة احد اللفظين في حرف الروي ووزن البيت
والجناس والمطابقة والخفة في النطق به الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب الادب واهل الفصاحة
وما ذكروه في الوجه الثاني فغير مانع من وقوع الترادف بدليل الاسماء المشتركة والمجازية وما ذكروه
في الوجه الثالث فانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤنة الحفظ ان لو وصف على كل واحد حفظ جميع
المترادفات وليس كذلك بل هو مخير في حفظ الكل او البعض مع ما فيه من الفايدة التي ذكرناها وما
ذكروه من الوجه الرابع فهو باطل باللغات المختلفة كيف وانه يلزم من الاخلال بالترادف الاخلال بما
ذكرناه من المقاصد اولا وهو محذور ثم الدليل على وقوع الترادف لغة ما نقل على العرب من قولهم
الصهلب والشوذب من اسماء الطويل والبحتر والبهتر من اسماء القصير الى غير ذلك ولا دليل يدل على
امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب في بيان اختلاف المدلولات لكنه ربما
خفي بعض الالفاظ المترادفة وظهر البعض فيجعل الاشهر بيانا للاخر وهو الحد اللفظي وقد يظن بالاسماء
انها مترادفة وهي متباينة وذلك عندما اذا كانت الاسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة
كالسيف والصارم والهندي او باعتبار صفته وصفة صفته وليس كذلك ويفارق المرادف المؤكد
من جهة ان اللفظ المرادف لا يزيد المرادف ايضاحا ولا يشترط تقدم احدهما على الاخر ولا يكون بنفسه
بخلاف المؤكد والتابع في اللفظ مخالف لهما من حيث انه لا بد وان يكون على وزن المتبوع وانه قد
لا يفيد معنى اصلا كقولهم حسن بسن وشيطان ليطان ولهذا قال ابن دريد سالت ابا حاتم عن معنى
قولهم بسن فقال ما ادري ما هو القسمة الثانية الاسم ينقسم الى ظاهر ومضمر وما بينهما وذلك
لانه اما ان يقصد به البيان مع الاختصار او لا مع الاختصار والاول هو الظاهر والثاني اما ان لا
يقصد معه التنبيه او يقصد والاول هو المضمر والثاني ما بينهما اما الاسم الظاهر فاما ان لا يكون
في اخره الف ولا يا قبلها كسرة او يكون والاول هو الاسم الصحيح فان دخله حركة الجر مع التنوين
فهو المنصرف كزيد وعمرو وان لم يكن كذلك فهو غير المنصرف كاحمد وابراهيم والثاني هو المعتل فان كان

في اخره

في اخره ياء قبلها كسرة فهو المنقوص كالقاضي والداعي وان كان في اخره الف فهو المقصور كالدنيا
والاخرى وان كان في اخره همزة قبلها الف فهو الممدود كالرداء والكساء واما المضمر فهو اما منفصل
او متصل والمنفصل نحو انا ونحن وهو وهي ونحوه والمتصل نحو فعلت وفعلت وما بينهما فهو اسم الاشارة
وهو اما ان يكون مفردا ليس معه تثنية ولا خطاب او يكون والاول نحو ذا وذان وذين واولاء وان وجد
معه التثنية لا غير فهو هذا وهذان وان وجد معه الخطاب فنحو ذلك وذانك وان اجتمعا فنحو هذاك
وهاتيك ثم ما كان من الاسماء الظاهرة فلا يكون اقل من ثلاثة احرف اصول نفيا للاجحاف عنه مع قوته
بالنسبة الى الفعل والحرف الا ما شذ من قولهم يد ودم واب واخ ونحوه مما حذف منه الحرف الثالث
وما كان من الاسماء المضمرة متصلا كان من حرف واحد كالتاء من فعلت وان كان منفصلا فلا يكون
من اقل من حرفين يبتدا من احدهما ويوقف على الاخر نحو هو وهي وكذلك ما كان من اسماء الاشارة
فلا يكون من اقل من حرفين نحو ذا وذي ونحوه وبالجملة واما ان يدل على شيء بعينه او لا بعينه والاول
هو المعرفة كاسماء الاعلام والمضمرات والمبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وما دخل عليه لام
التعريف وما اضيف الى احد هذه المعارف والثاني هو النكرة كانسان وفرس وما الحق باخره ياء مشددة
مكسور ما قبلها فهو المنسوب كالهاشمي والمكي ونحوه القسمة الثالثة الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة
ومجاز اما الحقيقة فهي في اللغة ماخوذة من الحق والحق هو الثابت اللازم واللازمة وهو نقيض الباطل
ومنه يقال حق الشيء حقه ويقال حقيقة الشيء اي ذاته الثابتة له ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة
العذاب على الكافرين اي وجبت وكذلك قوله تعالى حقيق على ان لا اقول اي واجب علي واما في اصطلاح الاصوليين
فاعلم ان الاسماء الحقيقية قد يطلقها الاصوليون على لغوية وشرعية واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية
والكلام انما هو في الحقيقة الوضعية فلنعرفها ثم نعود الى باقي الاقسام وقد ذكر فيها حدود واهية يستغنى
عن تضييع الزمان بذكرها والحق في ذلك ان يقال اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل
في الحيوان الشجاع العريض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق واما الحقيقة العرفية اللغوية فهي اللفظ
المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي وهو قسمان الاول ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم
يخصص بعرف استعمال اهل اللغة ببعض مسمياته كاختصاص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفا وان كان
في اصل اللغة لكل ما دب وذلك اما لسرعة دبيبه وكثرة مشاهدته وكثرة استعماله وغير ذلك
الثاني ان يكون الاسم في اصل اللغة لمعنى ثم يشتهر في استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع
اللغوي بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره كاسم الغائط فانه وان كان في اصل اللغة
للموضع المطمئن من الارض غير انه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان حتى انه

انه لا يفهم من ذلك اللفظ عند اطلاقه غيره ويمكن ان يشهر استعمال لفظ الغايط فى الخارج
المستقذر من الانسان لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف عن ذكر الاسم الخاص به
لنفرة الطباع عنه فكنوا بلازمه او بمعنا اخر واما الحقيقة الشرعية فهى استعمال اللفظ الشرعى فيما
كان موضوعا له اولا فى الشرع وسواء كان الاسم الشرعى ومسماه لا يعرفهما اهل اللغة او هما معروفان لهم
غير انهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ولم يعرفوا الاسم او عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى كاسم
الصلوة والحج والزكوة ونحوه وكذلك اسم الايمان والكفر لكن ربما خصت هذه بالاسماء الدينية وان شئت
ان تحد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات قلت الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا
فى الاصطلاح الذى به التخاطب فانه جامع مانع واما المجاز فماخوذ فى اللغة من الجواز وهو الانتقال
من حال الى حال ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا الى جهة كذا وهو مخصوص فى اصطلاح الاصوليين
بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيره وقبل النظر فى تحديده فيجب ان تعلم ان المجاز قد يكون بصرف
اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية والشرعية الى غيرها كما كانت الحقيقة منقسمة الى وضعية
وعرفية وشرعية وعند ذلك فنقول من اعتقد كون المجاز وضعيا قال فى حده هو اللفظ المتواضع
على استعماله فى غير ما وضع له اولا فى اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا يقال الحد
بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية
وان اردت التحديد على وجه يعم الجميع قلت هو اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل فى غير ما وضع
له فى الاصطلاح الذى به التخاطب لما بينهما من التعلق ونعنى بالتعلق بين الحقيقة والمجاز ان يكون
محل التجوز مشابها لمحل الحقيقة فى شكله وصورته كاطلاق الانسان على المصور على الحايط او فى
صفة ظاهرة فى محل الحقيقة كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاشتراكهما فى صفة الشجاعة لا فى صفة
البخر لخفائها او لانه كان حقيقة كاطلاق اسم العبد على المعتق او لانه يوول اليه فى الغالب كتسمية
العصير خمرا او انه مجاور له فى الغالب كقولهم جرى النهر والميزاب ونحوه وجميع جهات التجوز وان
تعددت فهى غير خارجة عما ذكرناه وانما قيدنا الحد بالالفاظ لان الكلام انما هو فى المجاز اللفظى
لا مطلقا وبقولنا المتواضع على استعماله او المستعمل فى غير ما وضع له اولا تميز له عن الحقيقة وبقولنا
لما بينهما من التعلق لانه لو لم يكن له كذلك كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان اللفظ
مشتركا فان قيل ما ذكرتموه من الحد غير جامع لانه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته
فى اللغة كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير مستعمل فى غير ما وضع له اولا
لدخول ذوات الاربع فى المدلول الاصلى ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف فى قوله ليس

كمثله

كمثله شئ فانه مجاز وهو غير مستعمل فى افادة شئ اصلا ويخرج ايضا منه التجوز بلفظ الاسد
عن الانسان حالة قصد تعظيمه وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا بمجرد اطلاق اسم الاسد
عليه بدليل ما اذا جعل علما له ومدلوله اذ ذاك لا يكون غير ما وضع له اولا ويدخل فيه الحقيقة
العرفية كلفظ الغايط وان كان اللفظ مستعملا فى غير موضوعه اولا والحقيقة من حيث هى حقيقة
لا تكون مجازا قلنا اما الاشكال الاول فمندفع لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد
من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على
الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له اولا واما الكاف فى قوله تعالى ليس كمثله شئ ليست مستعملة
لا فيما وضعت له فى اللغة ولا للتشبيه والا كان معناها ليس لمثله مثل وهو مثل لمثله فكان تناقضا
فكانت مستعملة لا فيما وضعت له فى اللغة اولا فكانت داخلة فى الحد واما التجوز بلفظ الاسد
عن الانسان لتعظيمه فليس لتقدير تسمية الاسد الحقيقى فيه بل لمشاركته له فى صفته من الشجاعة
والحقيقة العرفية وان كانت حقيقة بالنظر الى تواضع اهل العرف عليها فلا تخرج عن كونها مجازا
بالنسبة الى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اولا فلا تناقض واذا عرف معنى الحقيقة والمجاز فمهما
ورد لفظ فى معنى وتردد بين القسمين فقد نعرف كونه حقيقة او مجازا بالنقل عن اهل اللغة وان
لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا بصحة نفيه فى نفس الامر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك
ولهذا فانه يصح ان يقال لمن سمى من الناس حمارا لبلادته انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس
بانسان فى نفس الامر لما كان حقيقة فيه ومنها ان يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق
اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا بخلاف غيره من المدلولات فالمتبادر الى الفهم
هو الحقيقة وغيره هو المجاز فان قيل هذا انما لا يطرد من المجاز المنقول حيث انه يسبق الى
الفهم من اللفظ دون حقيقته فالامر فيها بالضد مما ذكرتموه وينتقض ايضا باللفظ المشترك فانه
حقيقة فى مدلولاته مع عدم تبادر شئ منها الى الفهم عند اطلاقه قلنا اما الاول فمندفع وذلك
لان اللفظ الوارد اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه فان علم كونه مجازا فهو غير وارد على ما
ذكرناه وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة فى الغالب وادراج
النادر تحت الغالب اولى واما اللفظ المشترك فان قلنا انه عام فى جميع محامله فقد اندفع
الاشكال وان قلنا انه لا يتناول الا واحدا من مدلولاته على طريق البدل فهو حقيقة فى الواحد
على البدل لا فى الواحد عينا والذى هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو
الواحد على البدل والذى لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه وفيه دقة ومنها

ان لا يكون اللفظ مطرد فى مدلوله مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع من الاطراد وذلك
كتسمية الرجل الطويل نخلة اذ هو غير مطرد فى كل طويل فان قيل علية الاطراد لا يدل على التجوز
فان اسم السخى حقيقة فى الكريم والفاضل حقيقة فى العالم وهذان المدلولان موجودان فى حق الله تعالى
ولا يقال له سخى ولا فاضل وكذلك اسم القارورة حقيقة فى الزجاجة المخصوصة لكونها مقر المايعات
وهذا المعنى موجود فى الجرة والكوز ولا يسمى قارورة وان سلم ذلك ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة
لجواز اطراد بعض المجازات وعدم اطراد بعضها كما ذكرتم فلا يلزم منه التعميم قلنا اما الاشكال
الاول فقد اندفع بقولنا اذا لم يوجد مانع شرعى ولا لغوى وفيما اوردتم الصور فقد وجد المنع ولولاه
لكان الاسم مطردا فيها واما الثانى فانا لا ندعى ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى
ان عدم الاطراد دليل المجاز ومنها ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة فى غير المسمى المذكور وجمعه
مخالف لجمع المسمى المذكور فنعلم انه مجاز فيه وذلك كاطلاق اسم الامر على القول المخصوص وعلى
الفعل فى قوله وما امرنا الا واحدة وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فان جمعه من جهة الحقيقة اوامر
ومن الفعل بامور ولا نقول ان المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع كما ذكر بعضهم اذ الاجماع منعقد على التجوز
بلفظ الحمار على البليد مع صحة تثنيته وجمعه حيث يقال حماران وحمر فان قيل اختلاف الجمع لا يدل
على التجوز فى المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى قلنا
الجمع انما هو للاسم لا للمسمى فاختلافه لا يكون مؤثرا فى اختلاف الجمع ومنها ان يكون الاسم موضوعا
لصفة ولا يصح ان يشتق لموضوعها منها اسم مع عدم ورود المنع من الاشتقاق فيدل على كونه مجازا
وذلك كاطلاق اسم الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به منه اسم الامر بخلاف اسم القارورة
فانه لا يطلق على الكوز والجرة بطريق الاشتقاق من قرار المايع فيه مع كون اسم القرار حقيقة
لما استقر فى الزجاجة المخصوصة لورود المنع من اهل اللغة فيه فان قيل هذا ينتقض باسم
الرايحة القايمة بالجسم فانه حقيقة مع عدم الاشتقاق قلنا لا نسلم عدم الاشتقاق فانه يصح ان
يقال للمحل الذى قامت به الرايحة متروح ومنها ان يكون الاسم مضافا الى شئ حقيقة وهو متصور
للاضافة اليه فيتعين ان يكون مجازا فى شئ اخر وذلك كقوله تعالى واسئل القرية فان قيل لا يدل
ذلك على كونه مجازا فى الغير لجواز ان يكون مشتركا وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله
لا يوجب جعله مجازا فى الباقى قلنا هذا مبنى على القول بالاشتراك وهو خلاف الاصل والمجاز
وان كان على خلاف الاصل الا ان المحذور فيه ادنى من محذور الاشتراك على ما ياتى فكان اولى
وعلى هذا نقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة فى بعض المعانى لزم ان يكون مجازا فيما عداه اذا

لم يكن

لم يكن بينهما منافاة كما يصلح ان يكون مدلولا للفظ بطريق التواطى ومنها ان يكون قد الف
من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا بازاء معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره
قرنوه بقرينة فيدل ذلك على كونه حقيقة فيما اطلقوه مجازا فى الغير وذلك ان واضع الكلام
للمعنى انما كان ليكتفى به فى الدلالة والاصل ان يكون ذلك فى الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب فى
الاستعمال ومنها انه اذا كان اللفظ حقيقة فى معنى ولذلك المعنى متعلق فاطلاقه بازاء ما ليس
له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازا فيه كاطلاق اسم القدرة على الصفة المؤثرة فى الايجاد فان لها
مقدورا واطلاقها على المخلوقات فى قولهم انظر الى قدرة الله لا مقدور لها فان قيل التعلق ليس
من توابع كون اللفظ حقيقة بل من توابع المسمى ولا يلزم من اختلاف المسمى اذا كان للاسم فى احدهما
حقيقة ان يكون مجازا فى الاخر لجواز الاشتراك فجوابه ما سبق ومنها ان يكون الاسم الموضوع لمعنى
مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم فى موضع اخر ولا كذلك بالعكس فنعلم ان المتوقف
مجازا والاخر غير مجاز ويشترك الحقيقة والمجاز فى امتناع اتصاف الاسماء المخترعة بهما وذلك
لان الحقيقة على ما تقدم انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز فى غير ما وضع له اولا
وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقى والمجازى فى وضع اللغة موضوعا لشئ قبل هذا الاستعمال فى وضع
اللغة والاسماء المخترعة ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضع اهل اللغة له اولا ولا
فى غيره لانها لم تكن من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا وعلى هذا فالالفاظ الموضوعة اولا فى ابتداء
الوضع فى اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف
الفرض وكذلك كل وضع ابتداى حتى الاسماء المخترعة ابتداء لارباب الحرف والصناعات لادواتهم
والاتهم وانما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك وبهذا يعلم بطلان قول من قال ان كل مجاز له
حقيقة ولا عكس وذلك لان غاية المجاز ان يكون مستعملا فى غير ما وضع له اولا وما وضع اللفظ له اولا
ليس حقيقة ولا مجازا على ما عرف وبالنظر الى ما حققناه فى معنى الحقيقة والمجاز يعلم ان تسمية اللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا حقيقة وان كان حقيقة بالنظر الى الامر العرفى فى غيره انه مجاز بالنظر الى كونه
منقولا من الوجوب والثبوت الذى هو مدلول الحقيقة اولا فى اللغة على ما سبق تحقيقه ويشترك
الحقيقة والمجاز ايضا فى ان كل ما كان من الكلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة
والمجاز معا بل لا بد من احدهما فيه مسايل هذه القسمة خمس المسئلة الاولى فى الاسماء الشرعية ولا شك
فى امكانها اذ لا احالة فى وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم على معنى يعرفونه
او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم فان دلالات الاسماء على المعانى ليست لذواتها ولا الاسم واجب

للمعنى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية وجواز ابدال اسم البياض بالسواد فى ابتداء الوضع وكما فى اسماء
الاعلام والاسماء الموضوعة لارباب الحروف والصناعات لادواتهم والاتهم وانما الخلاف نفيا
واثباتا فى الوقوع المحتاج ههنا مفروضة فيما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كلفظ الصوم
والصلاة هل خرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضى ابو بكر من ذلك واثبته المعتزلة والخوارج والفقها
احتج القاضى بمسلكين الاول ان الشارع لو فعل ذلك لزمه تعريف الامه بالتوقيف على نقل تلك
الاسامى والا كان مكلفا لهم بفهم مراده من تلك الاسماء وهم لا يفهمون وهو تكليف بما لا يطاق
والتوقيف فى مثل هذه الامور لابد وان يكون متواترا لعدم قيام الحجة فيها بالاحاد ولا تواتر وهذه
الحجة غير مرضية اما اولا فلانها مبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق وهو فاسد بما عرف من اصول
اصحابنا القايلين بخلافه فى هذه المسئلة وان كان ذلك ممتنعا عند المعتزلة وبتقدير امتناع
تكليف ما لا يطاق انما يكون هذا تكليفا بما لا يطاق ان لو كان الفهم لفهمها قبل تفهيم وليست كذلك
قوله التفهيم انما يكون بالنقل المتواتر لا نسلم وما المانع ان يكون تفهيمهم بالتكرير والقراين المتظافرة
مرة بعد مرة كما يفعل الوالدان بالولد الصغير والاخرس فى تعريفه لغيره ما فى ضميره بالاشارة المسلك
الثانى ان هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القران فلو كانت مفيدة لغير مدلولاتها فى اللغة لما كانت
من لسان اهل اللغة كما لو قال اكرم العلماء واراد به الجهال والفقراء وذلك لان كون اللفظ عربيا ليس
لذاته وصورته بل لدلالته على ما وضعه اهل اللغة بازايه والا كانت جميع الفاظهم قبل التواضع
عليها عربية وهو ممتنع ويلزم من ذلك ان لا يكون القران عربيا وذلك على قوله تعالى انا جعلناه قرانا
عربيا وقوله تعالى بلسان عربى مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وذلك ممتنع وهذا
المسلك ضعيف ايضا للقايل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك خروج القران عن كونه عربيا فان قيل
لانه اذا كان مشتملا على ما ليس بعربى فما بعضه عربى وبعضه غير عربى لا يكون كله عربيا وفى
ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة فيمكن ان يقال لا نسلم دلالة النصوص على كون القران بكليته
عربيا بل خصوصه لان القران قد يطلق على السورة الواحدة منه بل على الاية الواحدة منه كما يطلق
على الكل ولهذا يصح للسورة الواحدة هذا قران والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولان القران ماخوذ
من الجمع ومنه يقال قرات الناقة لبنها فى ضرعها اذا جمعته وقرات الماء فى الحوض اذا جمعته والسورة
الواحدة فيها معنى الجمع لتاليفها من حروف وكلمات وايات فصح اطلاق القران عليها غايته انا
خالفنا هذا فى غير الكتاب العزيز فوجب العمل بمقتضى هذا الاصل فى الكتاب وبعضه لانه لو حلف
ان لا يقرء القران فقرا سورة منه حنث ولو لم يكن قرانا لما حنث واذا كان كذلك فليس الحمل على

الكل اولى من البعض وعند ذلك امكن حمله على البعض ليس فيه غير العربية فان قيل اجمعت
الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرانا واحدا فلو كان البعض قرانا والكل قرانا لزم التثنية فى
القران وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن القران الا واحدا تعين ان يكون هو الكل ضرورة الاجماع على
تسميته قرانا قلنا اجمعت الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرانا واحدا بمعنى انه لم ينزل غير هذا القران
وبمعنى ان المجموع قران وبعضه ليس بقران الاول مسلم والثانى ممنوع فان قيل ما ذكرتموه من الدليل
على ان كون بعض القران قرانا معارض بما يدل على انه ليس بقران وهو صحة قول القايل عن السورة
والاية هذا بعض القران قلنا المراد به انما هو بعض الجملة المسماة بالقران وليس فى ذلك ما يدل على
ان البعض ليس بقران حقيقة فان جزء الشى اذا شارك كله فى معناه كان مشاركا له فى اسمه ولهذا
يقال بعض اللحم لحم وبعض العظم عظم وبعض الماء ماء لاشتراك الكل والبعض فى المعنى المسمى بذلك الاسم
وانما يمتنع ذلك فيما كان البعض فيه غير مشارك للكل فى المعنى مسمى بذلك الاسم ولهذا لا يقال
بعض العشرة عشرة وبعض المائة مائة وبعض الرغيف رغيف وبعض الدار دار الى غير ذلك و
عند ذلك فما لم تعرفوا كون ما نحن فيه من القسم الثانى دون الثانى فهو غير لازم وان سلمنا التعارض
من كل وجه فليس القول بالنفى اولى من القول بالاثبات وعلى المستدل الترجيح وان سلمنا
دلالة النصوص على كون القول بجملته عربيا لكن بجهة الحقيقة او المجاز الاول ممنوع والثانى مسلم وذلك
لان ما الغالب منه العربية يسمى عربيا وان كان فيه ما ليس بعربى كما يسمى الزنجى اسود وان كان
بعضه الذى مبيضا كاسنانه وشحمه عينيه والرومى ابيض وان كان الذى منه اسود كالناظر من
عينيه وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسيا وان كان مشتملا على كلمات يسيرة من العربية
ويدل على هذا التجوز ما يشتمل عليه القران من الحروف المعجمة فى اوايل السور فانها ليست من لغة
العرب فى شى وايضا فان القران قد اشتمل على عبارات غير معلومة للعرب فلا يتصور التعبير عنها
فى لغتهم فلا بد لها من اسماء تدل عليها غير عربية وايضا فان القران مشتمل على قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم واراد به صلوتكم وليس الايمان فى اللغة بمعنى الصلوة بل بمعنى التصديق وعلى قوله
اقيموا الصلوة والصلوة فى اللغة بمعنى الدعاء وفى الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة وعلى قوله
واتوا الزكوة والزكوة فى اللغة عبارة عن النمو والزيادة وفى الشرع عبارة عن وجوب اداء مال مخصوص
وعلى قوله تعالى كتب عليكم الصيام والصوم فى اللغة عن مطلق امساك وفى الشرع عبارة عن امساك
مخصوص بل وقد يطلق الصوم فى الشرع فى حالة الامساك فيها كحالة الناسى كلا وعلى قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت والحج فى اللغة عبارة عن مطلق قصد وفى الشرع عبارة عن القصد الى مكان

محصوص وهذا كله يدل على اشتمال القران على ما ليس بعربي فكان اطلاق اسم العربي عليه مجازا فان قيل اما الحروف المعجمة التي اوايل السور فهي اسماؤها واما العبادات الحادثة فمن حيث انها افعال محسوسة معلومة للعرب ومسماة باسماء خاصة بها لغة غير ان الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير الفعل او الترك وليس في ذلك ما يدل على اشتمال القران على ما ليس بعربي واما الايات المذكورة فهي محمولة على معانيها لغة اما قوله تعم وما كان الله ليضيع ايمانكم فالمراد به تصديقكم بالصلوة وقوله تعم اقيموا الصلوة فالمراد به الدعاء وكذلك قوله تعم واتوا الزكوة فالمراد به النمو والمراد من الصوم الامساك ومن الحج القصد الا ان الشارع شرط في اجزائها وصحتها شرائط ضم غيرها اليها وليس في ذلك ما يدل على التغيير للوضع اللغوي وان سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى هذه الاسماء ولكن بطريق المجاز اما في الصلوة فمن جهة ان الدعاء جزؤها والشيء قد يسمى باسم جزئه ومنه قول الشاعر يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم واراد به القران فسماه باسم جزئه وكذلك الكلام في الصوم والزكوة والحج ويمكن ان يقال بان التسمية للصوم الخاص وللزكوة والحج والايمان من باب التصرف بتخصيص الاسم ببعض مسمياته لغة كما في لفظ الدابة والشارع فله ولاية هذا التصرف كما لاهل اللغة ونخص الصلوة ان افعالها انما سميت صلوة لكونها مما يتبع بها فعل الامام فان التالي للسابق من الخيل يسمى مصليا لكونه تابعا ونخص الزكوة ان تسمية الواجب زكوة باسم سببه والتجوز باسم السبب عن المسبب جائز لغة والمجاز من اللغة لا من غيرها قلنا اما الحروف فانها اذا كانت اسماء لاحاد السور فهي اعلام لها وليست لغوية فقد اشتمل القران على ما ليس من لغة العرب وما ذكروه من العبادات الحادثة في الشرع فانما يصح ان لو لم يكن قد اطلق عليها اسماء لم يكن العرب قد اطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكر من الايات قولهم ان هذه الاسماء محمولة على موضوعاتها لغة غير ان الشارع شرط في اجزائها شروطا لا يصح فان مسمى الصلوة في اللغة هو الدعاء وقد يطلق اسم الصلوة على الافعال التي لا دعاء فيها كصلوة الاخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلوة حتى ياتي به وبتقدير ان يكون الدعاء محققا فليس هو المسمى بالصلوة وحده ودليله انه يصح ان يقال انه في الصلوة حالة كونه غير داع ولو كان هو المسمى بالصلوة لا غير لصح عند فراغه من الدعاء يقال خرج من الصلوة واذا عاد اليه يقال عاد الى الصلوة وان لا يسمى الشخص مصليا حالة عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الافعال وكل ذلك خلاف الاجماع قولهم تسميه هذه الافعال بهذه الاسماء انما هو بطريق المجاز قلنا الاصل في الاطلاق الحقيقة قولهم ان الدعاء جزء من هذه الافعال والشيء قد يسمى باسم جزئه قلنا كل جزء او بعض الاجزاء الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فان العشرة لا تسمى خمسة ولا لكل جزء

وان كان

وان كان بعضه جزء الى امثلة كثيرة لا تحصى وليس القول بان ما نحن فيه من القبيل المجازي اولى من غيره وان سلمنا صحة ذلك تجوزا ولكن ليس القول بالتجوز في هذه الاسماء واجراء لفظ القران على حقيقته اولى من العكس فان قيل بل ما ذكرناه اولى لما ذكرتموه يلزم منه النقل وتغيير اللغة و الفعل والتغيير فيستدعي ثبوت اصل الوضع واثبات وضع اخر والوضع اللغوي لا يفتقر الى شيء اخر ولا يلزم منه تغيير فكان اولى وايضا فان الغالب من الاوضاع البقاء لا التغيير وادراج ما نحن فيه تحت الاغلب اولى قلنا جانب الخصم اولى لما فيه من ارتكاب مجاز واحد وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازات كثيرة فكان اولى وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوز بجهة التخصيص ايضا وما من تسمية الافعال الصلوة لما فيها من المتابعة للامام فيلزم منه ان لا يسمى صلوة الامام والمنفرد صلاة لعدم هذا المعنى فيها وقولهم في الزكوة ان الواجب سمي زكوة باسم سببه تجوزا فيلزم عليه ان لا يصح تسمية زكوة عند النمو في المال وان كان انما حاصلا فالتجوز باسم السبب عن المسبب جائز مطلقا او في بعض الاسباب الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه لا يصح تسمية الصيد شبكة وان كان نصبها سببا له ولا يسمى الابن ابا وان كان الاب سببا وكذلك لا يسمى العالم الها وان كان الاله سببا له الى غير ذلك من التخاطب وعند ذلك فليس القول بان ما نحن فيه من قبيل ما يجوز التجوز به اولى من غيره واما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الايات وبقولهم ان الايمان هو في اللغة هو التصديق وفي الشرع يطلق على غير التصديق ويدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق سمى اماطة الاذى ايمانا وليس بتصديق وايضا فان الدين في الشرع عبارة عن فعل العبادات واقام الصلوة وايتاء الزكوة بدليل قوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى اخر الاية ثم قال وذلك دين القيمة فكان راجعا الى كل المذكور والدين هو الاسلام لقوله تعم ان الدين عند الله الاسلام هو الايمان فيكون الايمان في الشرع هو فعل العبادات ودليل كون الايمان هو الاسلام انه لو كان الايمان غير الاسلام لما كان مقبولا عن صاحبه لقوله تعم ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وايضا فانه استثنى المسلمين من المؤمنين والاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه وايضا قوله تعم وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلوة الى بيت المقدس وايضا فان قاطع الطريق وان كان مصدقا فليس بمؤمن فانه يدخل النار بقوله تعم ولهم في الاخرة عذاب عظيم والداخل الى النار مخزى بقوله حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته مع التعيير لهم على ذلك والمؤمن غير مخزى لقوله تعم يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه

وايضا فان المكلف يوصف بكونه مؤمنا حالة كونه غافلا عن التصديق بالنوم وغيره وايضا
فانه ولو كان الايمان فى الشرع هو الايمان اللغوى اى التصديق لسمى فى الشرع المصدق بتنزيل الاله ثم
مؤمنا والمصدق بالله مع انكار الرسالة مؤمنا الى نظايره ولقايل ان يقول اما الايات السابق ذكرها
فيمكن ان يقال فى جوابها ان اطلاق اسم الصلوة والزكوة والصوم والحج وامثالها ما كان بطريق المجاز على ما سبق
والمجاز فغير خارج عن اللغة وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايمانا امكن ان يكون لكونه دليلا على الايمان
تعبيرا باسم المدلول عن الدال وهو ايضا جهة من جهة التجوز فان قيل الاصل انما هو الحقيقة قلنا الا انه يلزم
منه التغيير ومخالفة الوضع اللغوى فيتقابلان وليس احدهما اولى من الاخر لما سبق وقولهم ان
الايمان هو الاسلام بما ذكروه فهو معارض بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولو تحقق لما صح هذا القول وليس احدهما اولى من الاخر بل الترجيح للتغاير نظرا الى ان
الاصل عدم تعدد المسميات ولان لا يلزم منه التغيير فى الوضع وبهذا يندفع ما ذكروه من الاستثنا
وقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فالمراد به التصديق بالصلاة لا نفس الصلوة فلا تغيير وان كان المراد
به الصلاة عينها فالصلاة لما كانت تدل على التصديق سميت باسم مدلولها وذلك مجاز فى وضع
اللغة وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه لا يتناول كل مؤمن بل من امن مع النبى عليه
الصلوة والسلام وهو صريح فى ذلك واولئك لم يصدق منهم ما دل صدر الاية عليه من الحراب لله ورسوله
والسعى فى الارض بالفساد الذى اوجب دخول النار فى الاية ولا يلزم من نفى الخزى عن من امن مع
النبى نفيه عن غيره وقولهم ان المكلف يوصف بالايمان حالة كونه غافلا عن التصديق بالله ثم
انما كان ذلك بطريق المجاز لكونه كان مصدقا وانه يؤول الى التصديق وهو جهة من جهات التجوز
وما يقال من ان الاصل الحقيقة فقد سبق جوابه كيف وان ذلك لازم لهم فى كل ما يفسرون الايمان به
مع اتحاد المحدود فتقدير الوضع اولى من تغييره والمصدق بتنزيل الاله ليس مؤمنا شرعا لان
الايمان فى الشرع ليس مطلق تصديق بل تصديق خاص وهو التصديق بالله وبما جاءت به رسله
وهو باب من تخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة فكان مجاز العرف وبه يندفع ما قيل من
التصديق بالله والكفر برسوله حيث ان مسمى الايمان الشرعى لم يوجد واذا عرف ضعف المأخذ
من الجانبين فالحق عندى فى ذلك ان ما هو امكان كل واحد من المذهبين واما ترجيح الواقع
منهما فعسى ان يكون عند غيرى تحقيقه المسئلة الثانية اختلف الاصوليون فى اشتمال اللغة على الاسماء
المجازية فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق حجة المثبتين انه
قد ثبت اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الانسان الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر

الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء الى غير ذلك
واطلاق هذه الاسماء لغة مما لا ينكر الا عن عناد وعند ذلك فاما ان يقال هذه الاسماء حقيقة فى
هذه الصور او مجازية لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنهما ما عدا الوضع الاول كما سبق تحقيقه لا جائز
ان يقال بكونها حقيقة فيها سواها بالاتفاق فان لفظ الاسد الحقيقة فى السبع والحمار والبهيمة والظهر
والمتن والساق والكبد فى الاعضاء المخصوصة بالحيوان واللمة فى الشعر اذا جاوز شحمة الاذن وعند
ذلك فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكر من الصور لكان اللفظ مشتركا ولو كان مشتركا لما سبق
الى الفهم عند اطلاق هذه الالفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوى فى الدلالة الحقيقية ولا شك
ان السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الاسد انما هو السبع ومن اطلاق لفظ الحمار انما هو البهيمة وكذا الكل
فى باقى الصور كيف وان اهل الاعصار لم تزل تتناقل فى اقوالها وكتبها عن اهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا
مجاز فان قيل لو كان فى لغة العرب لفظ مجازى فاما ان يفيد معناه بقرينة او لا بقرينة فان كان الاول
فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فكان مع القرينة حقيقة فى ذلك المعنى وان كان الثانى
فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة وايضا فانه ما من صورة
من الصور الا ويمكن ان يعبر عنها باللفظ الحقيقى المختص بها فاستعمال اللفظ المجازى فيها مع افتقاره
الى القرينة من غير حاجة بعيد عن حكمة اهل الوضع وبلاغتهم قلنا الجواب الاول ان المجاز لا يفيد عند عدم
الشهرة الا بقرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا والنزاع فى ذلك لفظى كيف وان المجازى والحقيقة من
صفات الالفاظ دون القراين المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وجواب الثانى ان الفايدة
فى استعمال اللفظ المجاز دون الحقيقة قد يكون لاختصاصه بالخفة على اللسان او المساعدة فى وزن
الكلام نظما ونثرا او المطابقة والمجانسة والسجع وقصد التعظيم والعدول عن الحقيق للتحقير
الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة فى الكلام المسئلة الثالثة اختلفوا فى دخول الاسماء المجازية فى كلام
الله تعالى فنفاه اهل الظاهر والرافضة واثبته الباقون احتج المثبتون بقوله تعالى ليس كمثله شئ
وبقوله واسئل القرية التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها وبقوله جدارا يريد ان ينقض
والاول من باب التجوز بالزيادة ولهذا لو حذفت الكاف بقى الكلام مستقلا والثانى من باب النقصان
فان المراد به اهل القرية لاستحالة سؤال القرية والعير وهى البهايم والثالث من باب الاستعارة لتعذر
الارادة من الجدار واذا امتنع حمل هذه الالفاظ على ظواهرها فى اللغة فما يكون محمولا عليه هو المجاز فان
قيل لا نسلم التجوز فيما ذكروه من الالفاظ اما قوله تعالى ليس كمثله شئ فهو حقيقة فى نفى الشبيه ومعناه
ليس كذاته شئ ومنه قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا اى بنفسه ويقال مثلك

لا يقول هذا او المراد نفسه واما قوله واسأل القرية فالمراد به مجتمع الناس فان القرية ماخوذة
من الجمع يقال قريت الماء في الحوض اي جمعته وقريت الناقة لبنها في ضرعها اي جمعته ويقال لمن
صار معروفا بالضيافة قاري ويقري لاجتماع الاصناف عنده وسمي القران قرانا لذلك ايضا لاشتماله
على مجموع السور والايات واما العير فهي القافلة ومن فيها من الناس ولئن كان اسم القرية للجدران
والعير للبهايم غير ان الله تع قادر على انطاقها وزمن النبوة زمان خرق للعوايد فلا يمتنع نطقها
لسؤال النبي لها وقوله جدارا يريد ان ينقض فمحمول ايضا على حقيقته لانه لا يمتنع على الله تع خلق الارادة
منه سلمنا دلالة ما ذكروه على التجوز لكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك لان المجاز كذب ولذلك
يصدق نفيه عند قول القايل للبليد حمار وللانسان الشجاع اسد ونقيض الصادق يكون كاذبا
ولان المجاز هو الركيك من الكلام وكلام الرب تعالى مما يصان عنه سلمنا انه غير كذب غير انه انما يصار اليه
عند العجز عن الحقيقة ويتعالى الرب عن ذلك سلمنا انه غير متوقف على العجز عن الحقيقة غير انه مما
لا يفيد معناه بلفظه دون قرينة وربما يخفى فيقع الالتباس على المخاطب وهو قبيح من الحكيم سلمنا انه لا يفضي
الى الالتباس غير انه اذا خاطب بالمجاز وجب وصفه بكونه متجوزا نظرا الى الاشتقاق كما في الواحد منا وهو
خلاف الاجماع سلمنا عدم افضائه بذلك غير ان كلام الله تع حق وله حقيقة والحقيقة مقابلة للمجاز و
الجواب قولهم ليس كمثله شيء النفي للتشبيه ليس كذلك فانه لو كانت الكاف ههنا للنفي التشبيه لكان
معنى ليس مثل مثله شيء وهو تناقض ضرورة انه مثل لمثله والمثل في الاية زايد والمراد من قولهم
مثلك لا يقول هذا المشارك له في صفاته وقولهم المراد من القرية الناس المجتمعون ليس كذلك لان
القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع ومن ذلك سمي الزمان الذي يجتمع فيه دم
الحيض قرا وكذلك يقال القاري لجامع القران والقاري لجامع الاصناف قولهم ان العير هي القافلة
المجتمعة قلنا من الناس والبهايم لا نفس الناس فقط ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير ان يكون معهم
بهايم قافلة وقولهم لو سال لوقع الجواب قلنا جواب الجدران والبهايم غير واقع على وفق الاختيار
في عموم الاوقات بل ان وقع انما يقع بتقدير تحدي النبي ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن
الاعتماد عليه ثم وان امكن تخيل ما قالوه مع بعده فيما يعتذر عن قوله تع تجري من تحتها الانهار
والانهار غير جارية وعن قوله واشتعل الراس شيبا وهو مشتعل وعن قوله تع واخفض لهما جناح
الذل والذل لا جناح له وعن قوله تع الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هي الحج وانما هي ظرف لافعال الحج
وقوله تع لهدمت صوامع وبيع وصلوات والصلوات لا تهدم وقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم والقصاص ليس بعدوان وقوله تع جزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تع الله يستهزئ بهم

ويمكرون

ويمكرون ويمكر الله وقوله تع كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقوله احاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى
ذكره من المجازات وعن المعارضة الاولى بمنع كون المجاز كذبا فانه انما يكون كذبا ان لو اثبت ذلك
حقيقة لا مجازا كيف وان الكذب مستقبح عند العقلاء بخلاف الاستعارة والتجوز فانهم يعدونه
من المستحسنات قولهم انه من ركيك الكلام ليس كذلك بل ربما كان المجاز افصح واقرب الى
تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق وعن الثانية بمنع ما ذكروه من اشتراط المصير الى المجاز بالعجز
عن الحقيقة بل انما يصار اليه مع القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدم وعن الثالثة
انها مبنية على القول بالتقبيح العقلي وقد ابطلناه كيف وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الايات
المتشابهات فما هو الجواب في المتشابهات هو الجواب لنا ههنا وعن الرابعة انه انما لم يسم
متجوزا لان ذلك مما يوهم التسمح في اقواله بالقبيح ولهذا يفهم منه ذلك عند قول القايل فلان
متجوز في مقاله ثم توقف اطلاقه في حق الله تع على الاطلاق الشرعي ولم يرد وعن الخامسة ان كلام
الله تع وان كان له حقيقة فمعنى كونه صدقا لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز المسألة الرابعة
اختلفوا في اشتمال القران على كلمة غير عربية فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون احتج النافون
بقوله تع ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي فنفى ان يكون اعجميا وقطع
اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولا ينتفي الاعتراض وفيه اعجمي وبقوله تع بلسان عربي
مبين وبقوله انا انزلناه قرانا عربيا وظاهر ذلك ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي واحتج المثبتون
لذلك بقولهم القران مشتمل على المشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل بالفارسية وطه بالنبطية
وقسطاس بالرومية والاب وهي كلمة لا يعرفها العرب ولذلك روي عن عمر انه لما تلى هذه الاية
قال هذه الفاكهة فما الاب قالوا فلان النبي عليه مبعوث الى اهل كل لسان كافة على ما قال كافة
للناس بشيرا ونذيرا وقال عليه الصلوة والسلام بعثت الى الاسود والاحمر فلا بد ان يكون
كتابا جامعا للغة الكل ليتحقق خطابه للكل اعجازا وبيانا فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يدع
انه كلامه بل كلام الله تع المحيط بجميع اللغات فلان يكون تكلم باللغات المختلفة منكرا غايته
انه لا يكون مفهوما للعرب وليس ذلك بدعا بدليل تضمنه للايات المتشابهات والحروف المعجمة
في اوايل السور اجاب النافون وقالوا اما الكلمات المذكورة في اوايل السور فلا نسلم انها ليست
عربية وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات وهو غير ممتنع كما في سروال بدل
سراويل وفي قولهم تنور فانه قد قيل انه مما اتفق فيه جميع اللغات ولا يلزم من اختفا حكم
الاب على عمر ان لا يكون عربيا اذ ليس كل كلمات العربية مما احاط بها كل واحد من احاد العرب

ولهذا قال ابن عباس ما كنت ادرى ما معنى فاطر السموات والارض حتى سمعت امراة
من العرب يقول انا فطرته اى ابتدائه واما نعته الى الكل فلا يوجب ذلك اشتمال الكتاب على غير
لغة العرب لما ذكره والا لزم اشتماله على جميع اللغات ولما جاز الاقتصار من كل لغة على كلمة واحدة
لتعذر البيان والاعجاز بها وما ذكره اخرا فغايته انه اذا كان كلام الله المحيط بجميع اللغات فلا
يمتنع ان يكون مشتملا على اللغات المختلفة ولكنه لا يوجبه فلا يقع ذلك فى مقابلة النصوص الدالة
على عدمه المسئلة الخامسة اختلفوا فى اطلاق الاسم على مسماه المجازى هل يفتقر فى كل صورة الى كونه منقولا
عن العرب ويكفى فيه ظهور العلاقة المعتبرة فى التجوز كما عرفناه اولا فمنهم من شرط فى ذلك النقل
مع العلاقة ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير احتج الشارطون للنقل بانه لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية
غير الانسان نخله لمشابهته لها فى الطول كما جاز فى الانسان ولجاز تسمية الصيد شبكة والثمرة
شجرة وظل الحائط حائطا والابن ابا لتعبير عن هذه الاشياء باسماء اسبابها لما بينها وبين اسبابها
من الملازمة فى الغالب وهى من الجهات المصححة للتجوز وليس كذلك فدل على انه لا بد من نقل
الاستعمال وللقايل ان يقول لعل المانع من ان يكون تحقق العلاقة بين محل الحقيقة ومحل التجوز كافية
فى جواز اطلاق الاسم على جهة المجاز وحيث وجدت العلاقة المجوزة للالحاق فى بعض الصور وامتنع
الاطلاق انما كان لوجود المنع من قبل اهل اللغة لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها من الخصوص
فان قيل لو لم يكن نقل استعمال اهل اللغة معتبرا فى التجوز فتسميته باسم الحقيقة اما بالقياس عليه او
انه مخترع للواضع المتاخر الاول ممتنع لما ياتى والثانى فلا يكون من العرب قلنا لا يلزم من عدم التنصيص
فى احاد الصور من اهل اللغة على التسمية ان يكون كما ذكره بل ثم قسم ثالث وهو ان نص العرب
نصا كليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقى على كل ما كان بينه وبينه علاقة منصوص عليها من جهتهم
كما بيناه ولا معنى للمجاز الا هذا وهو غير خارج عن لغتهم فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لكان
المنع منهم متحققا مع وجود المطلق وتعارض مخالف للاصل بخلاف ما ذكرناه قلنا امكن ان يكون
ما ذكرناه مشروطا بعدم ظهور المنع ومع ظهور المنع فلا مطلق وفيه غوض واحتج النافون بان اطلاق
المجاز مما يفتقر الى بحث ونظر دقيق فى الجهات المصححة فى التجوز ولو كان الامر النقلى لا يكون كذلك ولقايل
فانه لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة بل كان النقل فيه كافيا ولقائل
ان يقول اما الاول فالنظر ليس فى النقل بل فى العلاقة التى بين محل التجوز والحقيقة واما الثانى
فلان الافتقار الى العلاقة انما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها والا كان اطلاق
الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز واذا تقاومت الاحتمالات فى هذه المسئلة فعل

الناظر بالاجتهاد فى الترجيح القسمة الرابعة الاسم لا يخلو اما ان يكون بحيث لا يصح ان يشترك فى
مفهومه كثيرون او يصح فالاول اسم العلم كزيد وعمرو والثانى اما ان لا يكون صفة او هو صفة كالعلم
والجهل والصفة كالقايم والقاعد وهو الاسم المشتق والمشتق هو ما غير من اسماء المعانى عن شكله
بزيادة او نقصان فى الحروف او الحركات او فيهما وجعل دالا على ذلك المعنى موضوع له غير معين
كتسمية الجسم الذى قام السواد اسود والبياض ابيض ونحوه ولا يتصور ان يكون المشتق الا كذلك وهل
يشترط قيام المشتق منه بما له الاشتقاق ويلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به فذلك
مما اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة حيث انهم جوزوا اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له
غير قايم بذاته ولم يوجبوا الاشتقاق منه للمحل الذى خلق فيه وقد عرفنا ما خذ الخلاف من الجانبين
وما هو الصحيح منه فى ابكار الافكار ومسايل هذه القسمة مسئلتان الاولى فى ان بقاء الصفة المشتق
منها هل يشترط فى اطلاق اسم المشتق حقيقة ام لا فاثبته قوم ونفاه اخرون وقد فصل بعضهم بين
ما هو ممكن الحصول وما ليس ممكنا فاشترط ذلك فى الممكن دون غيره احتج الشارطون بانه لو كان
اطلاق اسم الضارب على شخص ما حقيقة بعد انقضاء صفة الضرب منه لما صح نفيه ويصح ان يقال
انه فى الحال ليس بضارب وللقائل ان يقول صحة سلب الضارب عنه فى الحال انما يلزم منه سلبها
عنه مطلقا ان لو لم يكن اعم من الضاربية فى الحال وهو غير مسلم وعند ذلك فلا يلزم من صحة
سلب الاخص سلب الاعم فان قيل قول القايل هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا فى الحال فاذا
سلم صحة سلبه فى الحال فهو المطلوب قلنا هذا بعينه اعادة دعوى محل النزاع بل الضارب هو
من حصل منه الضرب وهو اعم من حصول الضرب منه فى الحال لانقسامه الى الماضى والحال فهو
اعم من المستقبل ايضا لانقسامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا
المعنى الاعم فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود الضرب منه كما كان حقيقة بعد زوال الضرب قلنا
الضارب حقيقة من حصل منه الضرب وهذا يصدق على من وجد منه الضرب فى الماضى او الحال
بخلاف من سيوجد منه الضرب فى المستقبل فانه لا يصدق عليه انه حصل منه الضرب وعند
ذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب صدقه على من سيوجد منه
الضرب ولم يوجد واحتج النافون بوجهين الاول ان اهل اللغة قالوا اذا كان اسم الفاعل بتقدير الماضى
لا يعمل عمل الفعل فلا يقال ضارب زيدا امس كما يقال بتقدير المستقبل بل يقال ضارب زيد اطلقوا
عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضى الثانى انه لو كان وجود ما منه الاشتقاق
شرطا فى صحة الاشتقاق حقيقة لما كان اطلاق اسم المتكلم حقيقة اصلا والمخبر لان ذلك لا يصلح الا

الا بعد تحقق الكلام منه والمخبر وهو اغا يتم بمجموع حروف واجزايه ولا وجود للحروف السابقة
مع الحروف الاخير اصلا ولا خفا باستناع كونه متكلما حقيقة قبل وجود الكلام فلو لم يكن حقيقة عند آخر
جزء من الكلام والخبر مع عدم وجود الكلام والخبر فى تلك الحالة لما كان حقيقة اصلا وهو ممتنع ولا
الصح ان يقال انه ليس بمتكلم اذ هو لازم نفى الحقيقة ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة وانه
لا اكلم فلانا حقيقة اذا كان قد تكلم او كلمه الثالث ان الضارب من حصل منه الضرب فكان ضاربا حقيقة
ولقايل ان يقول اما الوجه الاول فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه ان يكون حقيقة ولهذا فانهم قالوا
اسم الفاعل اذا كان بتقدير المستقبل عمل عمل الفعل فقيل ضارب زيد غدا وليس ذلك حقيقة بالاتفاق
واما الوجه الثانى فغير لازم ايضا اذ للخصم ان يكون شرط كون المشتق حقيقة انما هو وجود ما منه الاشتقاق
ان امكن والا فوجود اخر جزء منه وذلك متحقق فى الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيه واما الثالث لا نسلم ان
اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسمية ضاربا ثم
يلزمه عليه تسمية اجلا الصحابة كفرة لما وجد منهم من الكفر السابق والقايم قاعدا والقاعد قايما لما وجد
منه القعود والقيام السابق وهو غير جايز باجماع المسلمين واهل اللسان هذا ما عندى فى هذه المسئلة
وعليك بالنظر والاعتبار المسئلة الثانية اختلفوا فى الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا ام لا فاثبته القاضى
ابو بكر وابن سريج من اصحابنا وكثير من الفقهاء واهل العربية وانكره معظم اصحابنا والحنفية وجماعة
من اهل الادب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس فى اسماء الاعلام واسماء الصفات اما اسماء الاعلام
فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها والقياس فلا بد فيه من معنى جامع اما معروفا وداعيا واذا قيل
فى حق بعض الاشخاص فى زمننا هذا سيبويه وهذا جالينوس فليس بطريق القياس فى التسمية بل معناه هذا
حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس بطريق التجوز كما يقال قرأت سيبويه المراد به كتابه واما اسماء
الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات كالعلم والقادر فلانها واجبة الاطراد نظرا الى تحقق معنى الاسم
فان مسمى العالم من قام به العلم وهو متحقق فى حق كل من قام به العلم فكان اطلاق اسم العالم عليه ثابتا بالوضع
لا بالقياس اذ ليس قياس احد المسميين المتماثلين فى المسمى على الاخر اولى من العكس وانما الخلاف فى الاسماء
الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان فى محالها وجودا وعدما وذلك كاطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة
مشاركته للمعتصر من العنب فى الشدة المطربة المخمرة على العقل وكاطلاق اسم السارق على النباش بواسطة
مشاركته للسارق من الاحياء فى اخذ المال على سبيل الخفية وكاطلاق اسم الزانى على اللايط بواسطة
مشاركته للزانى فى ايلاج الفرج فى الفرج المحرم والمختار انه لا قياس وذلك لانه لا قياس وذلك
لانه اما ان ينقل على العرب انهم وضعوا الخمر لكل مسكر وللمعتصر من العنب خاصة او لم ينقل شىء

من ذلك

من ذالك فان كان الاول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثانى فالتعدية
تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من لغتهم وان كان الثالث فيحتمل ان يكون الوصف
الجامع الذى به التعدية دليلا على التعدية ويحتمل ان يكون دليلا بدليل ما لو صرح بذلك واذا
احتمل واحتمل فليس احد الامرين اولى من الاخر فالتعدية تكون ممتنعة فان قيل الوصف الجامع
وان احتمل ان لا يكون دليلا غير ان احتمال كونه دليلا اظهر وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان الاسم
دار مع الوصف فى الاصل وجودا وعدما والدوران دليل كون وجود الوصف امارة على الاسم
فيلزم من وجوده فى الفرع وجود الاسم الثانى ان العرب انما سمت باسم الفرس والانسان التى
كانت فى زمانهم وكذلك وصف الفاعل فى زمانهم بانه رفع والمفعول نصب وانما وصفوا بعض
الفاعلين والمفعولين ومع ذلك فالاسم مطرد فى زماننا هذا باجماع اهل اللغة فى كل انسان وفرس
وفاعل ومفعول وليس ذلك الا بطريق القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عام فى كل
قياس قلنا اما ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعى فان كل ما ذكرتموه من الانقسام بعينه متحقق فيه ومع ذلك
فالقياس صحيح متبع وهو ايضا على خلاف مذهب الشافعى رضى الله عنه فانه سمى النبيذ خمرا
واوجب الحد بشربه واوجب الحد على اللايط قياسا على الزانى واوجب الكفارة فى يمين الغموس قياسا على اليمين
فى المستقبل وتاول حديث الشفعة للجار بحمله على الشريك فى الممر وقال العرب سمى الزوجة جارا
فالشريك اولى قلنا جواب الاول ان دوران الاسم مع الوصف فى الاصل وجودا وعدما لا يدل على كونه
علة الاسم بمعنى كونه داعيا اليه وباعثا بل ان كان ولا بد فبمعنى كونه امارة وكما دار اسم الخمر مع الشدة
المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب وذلك غير موجود فى النبيذ فلا قياس ثم ما ذكروه
منقوض بتسمية العرب للزوج الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق والاسم فيه
داير مع الوصف فى الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم يسموا الفرس والجمل الطويل نخلة ولا الانسان المسود
ادهم ولا المتلون من باقى الحيوانات بالسواد والبياض ابلق وكل ما هو جواب فى هذه الصور فهو جوابنا
فى موضع النزاع وجواب الثانى ان ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسمية فيه على الاطلاق
القياس بل العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعتها للمعين ثم طرد
القياس فى الباقى وجواب الثالث بمنع العموم فى كل اعتبار وان كان عاما فى المعنى فلا يدخل فيه القياس
فى اللغة واما النقض بالقياس الشرعى فغير متجه من جهة ان اجماع الامة من السلف عندنا اوجب الالحاق
عند ظن الاشتراك فى علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يكن قياس ولا اجماع فيما نحن فيه من الامة
السابقة على الالحاق فلا قياس واما تسمية الشافعى رضى الله عنه النبيذ خمرا فلم يكن فى ذلك مستندا

الى قياس بل الى قوله عليه الصلوة والسلام ان من التمر خمرا وهو توقيف لا قياس وايجابه للحد فى اللواط
وفى النبش لم يكن لكون اللواط زنا ولا لكون النبش سرقة بل لمساواة اللواط للزنى والنبش للسرقة فى المفسدة
المناسبة للحد المعتبر فى الشرع واما عين الغموس فانما سميت يمينا لا بالقياس بل بقوله عم اليمين الغموس
تدع الديار بلاقع فكان ذلك بالتوقيف واما تسمية الشافعى الشريك جارا انما كان بالتوقيف لا بالقياس
على الزوجة وانما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد فى تسمية الشريك جارا لزيادة قربه بالنسبة الى الجار الملاصق
فقال الزوجة ابعد من الشريك وهى جار فلا يستبعد ذلك فيما هو اقرب منها ويتعذر ان نكون قائلا
بالقياس فى اللغة الان غير مخالف له والمحق من قوليهما احق ان يتبع **الفصل الخامس** فى الفعل واقسامه
والفعل ما دل على حدث مقترن بزمان محصل والحدث المصدر وهو اسم الفعل والزمان المحصل الماضى والحال
والمستقبل وهو منقسم بحسب انقسام الزمان فالماضى منه كقام وقعد والحاضر والمستقبل فى اللفظ واحد
ويسمى المضارع وهو ما فى اوله احدى الزوائد الاربع وهى الهمزة والتاء والنون والياء كقولك اقوم وتقوم
ونقوم ويقوم وتخليص المستقبل عن الحاضر بدخول السين او سوف عليه كقولك سيقوم وسوف يقوم واما
فعل الامر فانتزع فيه حرف المضارعة لا غير كقولك فى يقوم قم ونحوه ويدخل فى هذه الاقسام فعل
ما لم يسم فاعله وافعال القلوب والجوارح والافعال الناقصة وافعال المدح والذم والتعجب وافعال
المقاربة والفعل وان كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقا فعند الحكماء المفرد منه انما هو الماضى دون
المضارع وذلك لان حرف المضارعة فى المضارع هو الدال على الموضوع معينا كان او غير معين
والمفرد هو الدال الذى لا جزء له يدل على شىء اصلا على ما سبق تحقيقه فى حد المفرد وهو بخلاف
الماضى فانه وان دل على الفعل فكل موضوعه فليس فيه حرف يدل على الموضوع فكان مفردا وقد
الحق بعضهم ما كان من المضارع الذى فى اوله الياء بالماضى فى الافراد دون غيره لاشتراكهما فى
الدلالة على الفعل وعلى موضوع له غير معين وليس بحق فانهما وان اشتركا فى هذا المعنى فمفترقان
من جهة دلالة الياء على الموضوع الذى ليس معينا بخلاف الماضى حيث انه لم يوجد منه حرف
يدل على الموضوع كما سبق **الفصل السادس** فى الحرف واقسامه والحرف ما دل على معنى فى غيره وهو على اقسام
منها حروف الاضافة وهو ما يقضى معانى الافعال الى الاسماء وهو ثلاثة اقسام الاول منه ما لا يكون
الا حرفا كمن والى وحتى وفى والباء واللام ورب وواو القسم وتائه اما من فهى قد تكون لابتداء
الغاية كقولك سرت من بغداد وللتبعيض كقولك اكلت من الخبز ولبيان الجنس كقولك خاتم من
حديد وزائدة كقولك ما جاءنى من احد واما الى فقد تكون لانتهاء الغاية كقولك سرت الى بغداد
وبمعنى مع كقوله تعم ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم واما حتى ففى معنى الى واما فى فللظرفية كقولك

زيد

زيد فى الدار وقد ترد بمعنى على كقوله تعم ولاصلبنكم فى جذوع النخل وقد يتجوز بها فى قولهم نظرت
فى العلم الفلانى واما الباء فللالصاق كقولك به داء وقد تكون للاستعانة كقولك كتبت بالقلم
وللمصاحبة كقولك اشتريت الفرس بسرجه وقد ترد بمعنى على قال الله تعم ومنهم من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اى على قنطار وعلى دينار وقد
ترد بمعنى من اجل قال الله تعم ولم اكن بدعائك رب شقيا اى لاجل دعائك وقيل بمعنى فى
دعائك وقد تكون زائدة وذلك فى قوله تعم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما اللام فهى للاختصاص
كقولك المال لزيد وقد تكون زائدة كقوله تعم ردف لكم واما رب فهى للتقليل ولا تدخل الا على النكرة
كقولك رب رجل عالم واما واو القسم فبدل عن باء الالصاق فى قولك اقسمت بالله والتاء مبدلة
من الواو فى تالله القسم الثانى ما يكون حرفا واسما كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ فاما على فهى للاستعلاء
وهى اما حرف كقولك على زيد دين واما اسم كقول الشاعر غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها تصل
وعن قيض ببيداء مجهل واما عن فللمجاوزة وهى اما حرف كقوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره واما
اسم كقولك جلست من عن يمينه واما الكاف فقد تكون حرفا للتشبيه كقولك زيد كعمرو وقد تكون
اسما كقول الشاعر يضحكن عن كالبرد المنهم واما مذ ومنذ فحرفان لابتداء الغاية تقول ما رايته مذ
ومنذ يوم الجمعة وقد يكونان اسمين اذا ارتفع ما بعدهما القسم الثالث ما يكون حرفا وفعلا كحاشا وخلا
وعدا فانها تخفض ما بعدها بالحرفية وقد تنصبه بالفعلية ومنها الحروف المضارعة للفعل وهى تنصب
الاسم وترفع الخبر مثل ان وان ولكن وكان وليت ولعل ومنها حروف العطف وهى عشرة منها اربعة
تشترك فى جمع المعطوف والمعطوف عليه غير انها تختلف فى امور اخرى وهذه هى الواو والفاء وثم
وحتى اما الواو فقد اتفق جماهير اهل الادب على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيبا ولا معية ونقل
عن بعضهم انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع كقوله تعم يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقيل انها قد ترد بمعنى او كقوله تعم اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع قيل
اراد به مثنى او ثلاث او رباع وقد ترد للاستيناف كالواو فى قوله تعم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم يقولون امنا به وقد ترد بمعنى مع فى باب المفعول معه تقول جاء البرد والطيالسة وقد ترد
بمعنى اذ قال الله تعم ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا الى قوله تعم وطائفة قد اهمتهم انفسهم اى اذ
اهمتهم انفسهم احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة اوجه الاول انه لو كانت الواو فى قول القائل رايت
زيدا وعمرا للترتيب لما صح قوله تعم ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة فى اية وفى اية اخرى وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة لما فيه من جعل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما الثانى لو كان

للترتيب لما حسن قول القايل تقاتل زيد وعمرو اذ لا ترتيب فيه الثالث انه كان يلزم ان يكون قول القايل
جاء زيد وعمرو كاذبا عند مجيئهما معا او تقدم المتاخر وليس كذلك الرابع انه كان يلزم ان يكون
قوله رايت زيدا وعمروا بعده تكريرا وقبله تناقضا الخامس انها لو كانت للترتيب لما حسن الاستفسار
عن تقدم احدهما وتاخر الاخر لكونه مفهوما من ظاهر العطف السادس انه كان يجب على العبد الترتيب
عند قول سيده اشتر بزيد وعمرو السابع هو ان واو العطف في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع
ويا التثنية في الاسماء المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ما هو جار مجراهما الثامن ان الجمع
المطلق معقول فلا بد له من حرف يدل عليه وليس غير ما يفيده من الحروف سوى الواو بالاجماع فتعين
ان يكون هو الواو التاسع انها لو افادت الترتيب لدخلت في جواب الشرط كالفاء ولا يحسن ان يقال اذا دخل
زيد الدار واعطه درهما كما يحسن ان يقال فاعطه درهما وللقايل ان يقول على الوجه الاول اذا كان
من اصل المخالف ان الواو ظاهرة في الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا وعلى هذا الحيث
تعذر حملها على الترتيب في الاسمين المذكورين لا يمتنع من استعمالها في غير الترتيب بجهة التجوز وكذلك
الكلام في قولهم تقاتل زيد وعمرو فلا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب ان يتجوز عنه بالفاء وثم اذا
هو غير لازم مع اختلاف الحروف وعلى الوجه الثالث انه لا يلزم ان يكون كاذبا بتقدير المعية او تقديم
المتاخر في اللفظ لامكان التجوز بها عن الجمع المطلق كما لو قال رايت اسدا وكان قد راى انسانا شجاعا
وعلى الرابع انه اذا قال رايت زيدا وعمرا بعده لا يكون تكريرا لانه يكون مفيدا لامتناع حمله على الجمع
المطلق لاحتمال توهمه بجهة التجوز واذا قال رايت زيدا وعمرا قبله لا يكون تناقضا لكونه مفيدا لارادة
جهة التجوز وعلى الخامس انه انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ له تجوزا وعلى السادس انه انما لم يجب
على العبد الترتيب نظرا الى القرينة الحالية المقتضية لارادة جهة التجوز حتى انه لو فرض عدم القرينة
لقد كان ذلك موجبا للترتيب فان قيل لو كانت الواو حقيقة في الترتيب فافادتها للجمع المطلق عند
تفسيرها بما ان كان مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة فيلزم منه الاشتراك وهو ايضا على خلاف
الاصل قلنا ولو كانت حقيقة في الجمع المطلق فافادتها للترتيب عند تفسيرها بما ان كان مجازا فهو
خلاف الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان
قيل بل ذكرناه اولى لانها اذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل عليه
واذا كانت حقيقة في الجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفاء وثم عليه قلنا نحن
انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين الفاء وثم وذلك مما لا يدل عليه الفاء وثم دلالة
مطابقة بل انما بجهة التضمن او الالتزام وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام

فيدل

فيدل على الجمع المطلق بهذه الدلالة وعند ذلك فليس اخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه اولى
من اخلاء الجمع المطلق وعلى السابع ان ما ذكروه انما يلزم ان لو كانت الواو جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية
مطلقا وليس كذلك لانه لا مانع من كونها جارية مجراها في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب
كما في الفاء وثم وعلى الثامن انه كما ان الجمع المطلق معقول ولا بد له من حرف يدل عليه فالترتيب المطلق
ايضا معقول ولا بد له من حرف يدل عليه وليس ما يفيد بالاجماع سوى الواو فتعين كيف وان
الجمع المطلق حاصل بقوله رايت زيدا رايت عمروا وعلى التاسع ان ما ذكروه منتقض بثم وبعد واما
المثبتون للترتيب فقد احتجوا بالنقل والحكم والمعنى اما النقل فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فانه مقتض للترتيب وايضا ما روي انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
قال الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم بما نبدا قال ابدأوا بما بدأ الله تعالى به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك
وايضا ما روي ان واحدا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كانت الواو للجمع المطلق لما حصل الفرق وايضا ما روي عن عمر
انه قال للشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك فكان
عمر من اهل اللسان وذلك يدل على الترتيب وايضا ما روي ان الصحابة انكروا على ابن عباس وقالوا له
لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكانوا ايضا من اهل اللسان ولولا ان الواو
للترتيب لما كان كذلك واما الحكم فانه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق
وقع بها طلقة واحدة ولو كانت الواو للجمع المطلق لوقعت الثلاث كما لو قال لها انت طالق ثلثا واما
المعنى فهو ان الترتيب في اللفظ يستدعي سببا والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه اجاب
النافون عن النقل اما الاية فلا نسلم ان الترتيب مستفاد منها بل من دليل اخر وهو ان النبي صلى
ورتب الركوع قبل السجود وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولو كانت الواو للترتيب لما احتاج النبي ع
الى هذا البيان واما قوله ابدأوا بما بدأ الله فهو دليل عليهم حيث سال الصحابة عن ذلك مع انهم من اهل
اللسان ولو كانت الواو للترتيب لما احتاجوا الى السؤال وللقايل ان يقول ولو كانت للجمع المطلق لما
احتاجوا الى السؤال فيتعارضان ويبقى قوله عليه الصلوة والسلام ابدأوا بما بدأ الله به وهو دليل الترتيب
واما قوله قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى انما قصد به افراد ذكر الله تعالى اولى مبالغة في
تعظيمه لا لان الواو للترتيب ويدل عليه ان معصية الله ورسوله لا انفكاك لاحدهما عن الاخرى
حتى يتصور فيها الترتيب واما قول عمر فمبني على قصد التعظيم بتقديم ذكر الاعظم لا على قصد الترتيب

واما قصد الصحابة مع ابن عباس فلم يكن مستندا انكارهم لامره بتقديم العمرة على الحج كون الاية
مقتضية للترتيب لترتيب العمرة بعد الحج لانها مقتضية للجمع المطلق وامره بالترتيب مخالف
لمقتضى الاية كيف وان فهمهم لترتيب العمرة على الحج من الاية معارض بما فهم بن عباس وهو
ترجمان القران واما الحكم فهو ممنوع على اصل من يعتقد ان الواو للجمع المطلق وبه قال احمد بن حنبل
وبعض اصحاب مالك والليث ابن سعد وربيعه وابن ابى ليلى وقد نقل عن الشافعى ما يدل عليه
فى القديم وان سلم ذلك فالوجه فى تخريجه ان يقال اذا قال لها انت طالق ثلاثا فالاخير تفسير للاول
والكلام يعتبر بجملته بخلاف قوله انت طالق وطالق وطالق واما المعنى فهو منقوض بقوله رايت
زيدا ورايت عمرا فان تقديم احد الاسمين فى الذكر لا يستدعى تقديمه فى نفس الامر اجماعا كيف وانه
يجوز ان يكون السبب فى تقديمه ذكر الزيادة حبه له واهتمامه الاخبار عنه ولانه قصد الاخبار
عنه لا غير ثم تجدد له قصد الاخبار عن الاخر عند اخباره عن الاول وبالجملة فالكلام فى هذه المسئلة
متجاذب وان كان الارجح هو الاول فى النفس واما الفاء وثم وحتى تقتضى الترتيب وتختلف فى
جهات اخر فاما الفاء فمقتضاها ايجاب الثانى بعد الاول من غير مهلة مما اتفق الادباء على نقله
عن اهل اللغة وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا وان كان مجىء الباس لا يتاخر عن الهلاك
فيجب تاويله بالحكم لمجىء الباس بعد هلاكهم ضرورة موافقة النقل وقوله تعالى لا تفترو على الله
كذبا فيسحتكم بعذاب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فانه وان كان
الاسحات بالعذاب مما يتراخى عن الافترا بالكذب وكذلك الرهن مما يتراخى عن المداينة غير انه
يجب تاويله بان الحكم بالافترا الاسحات والحكم للمداينة الرهن لما ذكرناه من موافقة النقل وقد ترد
الفاء مورد الواو كقول الشاعر بسقط اللوى بين الدخول فحومل واما ثم فانها توجب الثانى بعد
الاول مهلة وقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وان كان الاهتدا لا يتراخى
عن التوبة والايمان والعمل الصالح فيجب حمله دوام الاهتداء وثبوته ضرورة موافقة النقل وقيل
انها قد ترد بمعنى الواو كقوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون لاستحالة كونه شاهدا
بعد ان لم يكن شاهدا واما حتى فوجبة لكون المعطوف جزا من المعطوف عليه نحو قولك مات الناس
حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فالاول افضله والثانى ادونه وثلاثة منها تشترك فى تعليق
الحكم باحد المذكورين وهى او واما وام الا ان او وما يقعان فى الخبر والامر والاستفهام وام
لا يقع الا فى الاستفهام غير ان او واما فى الخبر للشك تقول جاء زيد او عمرو وجاء اما زيد واما
عمرو وفى الامر للتخيير تقول اضرب زيدا او عمرا واضرب اما زيدا واما عمرا وللاباحة تقول جالس الحسن

او ابن سيرين واو فى الاستفهام معا مع الشك فى او مورد الامرين وام مع العلم باحدهما والشك
فى تعيينه وثلاثة منها تشترك فى ان المعطوف مخالف المعطوف عليه فى حكمه وهى لا ولكن
وبل تقول جاءنى زيد لا عمرو وما جاءنى زيد بل عمرو وما جاءنى احد زيد لكن عمرو ومنها
حروف النفى وهى ما ولم ولما ولا وان بالتخفيف فاما ما فلنفى الحال او الماضى القريب
من الحال كقولك ما تفعل ما فعل واما لا فلنفى المستقبل اما خبرا كقولك لا رجل فى الدار او نهيا
كقولك لا تفعل او دعاء كقولك لا رعاه الله واما لم ولما فلقلب المضارع الى الماضى تقول لم تفعل
ولما تفعل وان لن لتاكيد نفى المستقبل كقولك لن ابرح اليوم مكانى تاكيدا لقولك لا ابرح اليوم
مكانى وان لنفى الحال فى قوله تعالى ان كانت الا صيحة واحدة ومنها حروف التنبيه وهى ها والا واما
تقول ها افعل كذا والا زيد قايم واما انك خارج ومنها حروف النداء وهى يا وايا وهيا
واى والهمزة ووا والثلاثة الاول للنداء البعيد واى والهمزة للقريب ووا للندبة ومنها
حروف التصديق والايجاب وهى نعم وبلى واجل وجير واى وان فنعم مصدقة لما سبق من
قول القايل قام زيد ما قام زيد وبلى لايجاب ما نفى كقولك بلى لمن قال ما قام زيد واجل لتصديق
الخبر لا غير كقولك اجل لمن قال جاء زيد وجير وان واى للتحقيق تقول جير لا فعلن كذا وان
الامر كذا واى والله ومنها حروف الاستثناء وهى الا وحاشا وعدا وخلا والحرف المصدرى وهو ان فى
قولك اعجبنى ما صنعت اى صنعك وان فى قولك اريد ان تفعل كذا اى فعلك وحروف التحضيض
وهى لولا ولوما وهلا والا فعلت كذا اذا اردت الحث على الفعل وحرف تقريب الماضى من الحال
وهو قد فى قولك قد قام زيد وحروف الاستفهام وهى الهمزة وهل فى قولك ازيد قايم وهل
زيد قايم وحروف الاستقبال وهى السين وسوف فى قولك سيفعل وسوف فى قولك تفعل
واريد ان تفعل ولا تفعل ولن تفعل وحروف الشرط وهى ان ولو فى قولك ان جئتنى ولو جئتنى
اكرمتك وحروف التعليل وهو كى فى قولك قصدت فلانا كى يحسن الى وحرف الردع وهو كلا
فى قولك جوابا لمن قال لك ان الامر كذا ومنها حروف الامات وهى لام التعريف الداخلة على
الاسم المنكر لتعريفه كالرجال ولام جواب القسم فى قولك والله لا فعلن كذا والموطية للقسم
فى قولك والله لان اكرمتنى لاكرمتك ولام جواب لو ولولا فى قولك لو كان كذا لكان كذا ولو
كان لذا لكان كذا ولام الامر ~~ولولا فى قولك لو كان كذا لكان~~ فى قولك لتفعل زيدا ولام الابتداء
فى قولك لزيد منطلق ومنها تاء التانيث الساكنة فى قولك فعلت ومنها التنوين والنون المؤكدة
فى قولك والله لافعلن كذا وهذا اخر الكلام فى النوع الاول والله اعلم النوع الثانى فى تحقيق

مفهوم المركب من مفردات الالفاظ وهو الكلام واعلم ان اسم الكلام قد يطلق على العبارات
الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القايم بالنفس تارة على ما حققناه في كتبنا الكلامية والمقصود منها
انما هو بيان معنى الكلام اللساني دون النفساني والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما الف من الحروف
والاصوات من غير دلالة على شيء ويسمى مهملا والى ما يدل ولهذا يقال في اللغة هذا كلام
مهمل وهذا كلام غير مهمل وسواء كان اطلاق الكلام على المهمل حقيقة او مجازا والغرض هاهنا
انما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة وقد اختلف فيه فذهب اكثر الاصوليين الى ان كلمة
الواحدة اذا كانت مركبة من حرفين فصاعدا كلام فلا جرم قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف
المسموعة المتواضع على استعمالها الصادرة من مختار واحد وقصدوا بالقيد الاول الاحتراز عن الحرف
الواحد كالزاي من زيد وبالقيد الثاني الاحتراز عن حروف الكتابة وبالقيد الثالث الاحتراز
عن اصوات كثير من البهايم والمهملات من الالفاظ وبالقيد الرابع الاحتراز عن الاسم اذا صدرت
حروفه من اشخاص فانه لا يسمى كلاما ومنهم من قال ان الكلمة الواحدة لا تسمى كلاما لكن اختلفوا فيما
اجتمع من كلمات وهو غير مفيد كقول القايل زيد لا كلا ونحو هل هو كلام فمنهم من قال انه كلام لان احاد
كلماته وضعت للدلالة ومنهم من لم يسمه كلاما والنزاع في اطلاق اسم الكلام من هذه الصور مايل
الى الاصطلاح بالخارج عن وضع اللغة باتفاق من اهل الادب واما ما حده في اصطلاح اهل اللغة
الزمخشري وهو ناقد بصير في هذه الصناعة الكلام هو المركب من كلمتين اسندت احديهما الى الاخرى
فقوله المركب من كلمتين احتراز عن الكلمة الواحدة وقوله اسندت احدهما الى الاخرى احتراز عن قولك
زيد وعمرو عن قولك زيد على او زيد في او قام في فان المجموع منها مركب من كلمتين وليس بكلام لعدم اسناد
احدهما الى الاخرى واقل ما يكون ذلك من اسمين كقولك زيد قايم واسم وفعل كقولك زيد قام ويسمى
الاولى جملة اسمية والثانية جملة فعلية ولا يتركب الكلام من الاسم والحرف فقط ولا من الافعال وحدها
ولا من الاسم والحروف فان قيل ما ذكرتموه من الحد منتقض بما تركب من كلمتين اسندت احدهما الى
الاخرى وهما مهملتان فانه لا يكون كلاما وذلك كما اذا اسندت مقلوب زيد الى مقلوب رجل فقلت
ديز هو لجر قلنا المراد من الكلمة التي منها التاليف اللفظة الواحدة الدالة بالوضع على معنى مفرد ولا
وجود لذلك فيما ذكروه غير ان ما ذكره من الحد يدخل فيه قول القايل حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك
من النسل المقيدة فانه لا يعد كلاما مفيدا وان اسند فيه احد الكلمتين الى الاخرى والواجب ان يقال
الكلام ما تالف من كلمتين تاليفا يحسن السكوت عليه الاصل الثاني في مبدا اللغات وطريق
تعريفها واول ما يجب تقديمه ان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية

بين اللفظ ومعناه ام لا فذهب ارباب علم التكسير وبعض المعتزلة الى ذلك مصيرا منهم الى انه
لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ اولى
من غيره ولا اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره ولا وجه له فانا نعلم ان الواضع
في ابتداء الوضع لو وضع اسم الوجود على العدم والعدم على الوجود واسم كل ضد على مقابله لما
كان ممتنعا كيف وقد وقع ذلك كما في اسم الجون والقرء ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بطبعه
للشيء وعدمه وحيث خصص الواضع بعض الالفاظ ببعض المدلولات انما كان ذلك نظرا الى الارادة
المخصصة كان الواضع هو الله تعالى او المخلوقون اما الغرض واذا بطلت المناسبة الطبيعية وظهر ان
مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني انما هو الوضع الاختياري وقد اختلف الاصوليون
فيه فذهب الاشعري واهل الظاهر وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعه متلقى
لنا من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي وبان يخلق الله الاصوات ويسمعها لواحد او لجماعة
ويخلق له ولهم العلم الضروري بانها قصدت للدلالة على المعاني محتجين على ذلك بايات منها قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا دل على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى ومنها قوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى اقرا باسم ربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات وقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف فدل
ان ما عداها توقيف قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
به اختلاف اللغات لا نفس اختلاف هيات الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ
في مقصود الاية فكان اولى بالحمل عليه وذهب البهشمية وجماعة من المتكلمين الى ان ذلك من
وضع ارباب اللغات واصطلاحهم وان واحدا او جماعة انبعث داعيته او دواعيهم الى وضع هذه
الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع
وكما يعرف الاخرس ما في ضميره بالاشارة والتكرار مرة بعد اخرى محتجين على ذلك بقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف وذهب
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الذي يدعوا به الانسان غيره الى التواضع بالتوقيف
والا فلو كان بالاصطلاح فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعوا به الانسان غيره الى الاصطلاح
على ذلك الامر فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم يبق غير التوقيف وجوز

حصول ما عدا ذلك بكل واحد من الطريقين وذهب القاضي ابو بكر وغيره من اهل التحقيق الى
ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته واما وقوع
البعض دون البعض فليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة فيمتنع معها المصير الى التعيين
هذا ما قيل والحق ان يقال ان كان المطلوب في هذه المسئلة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق
ما قاله القاضي ابو بكر اذ لا يقين في شئ منها على ما يأتي بحقيقة وان كان المقصود انما هو الظن
وهو المحق فالحق ما صار اليه الاشعري لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب فان قيل لا نسلم ظهور
النصوص المذكورة في المطلوب اما قوله تع وعلم ادم الاسماء كلها فالمراد بالتعليم انما هو الهامه وبعث
داعية على الوضع وسمى بذلك معلما لكونه الهادي اليه لا بمعنى انه افهمه ذلك بالخطاب على ما قال تع
في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم ومعناه الهمناه ذلك وقوله تع في حق سليمان ففهمناها سليمان
اي الهمناه ان المراد منه الافهام بالخطاب والتوفيق ولكن اراد به كل الاسماء مطلقا او الاسماء التي كانت
موجودة في زمانه الاول ممنوع والثاني مسلم سلمنا انه اراد به جميع الاسماء مطلقا غير ان ذلك يدل على
ان علم ادم بها كان توقيفا ولا يلزم ان يكون اصلها بالتوفيق لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على ادم
والباري تع علمه ما اصطلح عليه غيره سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لازم بالتوفيق له ولكنه يحتمل انه
انسيها ولم يوقف عليها من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات واما قول الملائكة
لا علم لنا الا ما علمتنا لا يدل على ان اصل اللغات التوقيف لما عرف في حق ادم وقوله ما فرطنا في
الكتاب من شئ فالمراد به ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به انه بين فيه كل
شئ فلا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تبيانا
لكل شئ وعن قوله علم الانسان ما لم يعلم واما اية الذم فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسماء
الاصنام مع اعتقاد كونها الهة واما اية اختلاف الالسنة فهي محمولة على نفس الخارجة للاجماع فلا
بد من التاويل وليس تاويلها بالحمل على اللغات اولى من تاويلها بالحمل على الاقدار على اللغات كيف
وان التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج
عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفيا كالكلام في الاول فهو تسلسل ممتنع فلم يبق غير
الاصطلاح ما ذكروه معارض بقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وذلك يدل على
سبق اللغات على البعثة والجواب قولهم المراد من تعليم ادم الهامه الوضع والاصطلاح مع نفسه
فهو خلاف الظاهر من اطلاق لفظ التعليم ولهذا فان من اخترع امرا واصطلح عليه مع نفسه
يصح ان يقال ما علمه احد ذلك ولو كان اطلاق لفظ التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه

حقيقة

حقيقة لما صح نفيه وحيث صح نفيه دل على كونه مجازا والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم
من التاويل فيما ذكروه من التعليم في حق داود وسليمان التاويل فيما نحن فيه الا ان يكون لاشتراكهما
واتفاقهما في دليل التاويل والاصل عدمه وقولهم اراد به الاسماء الموجودة في زمانه انما يصح ان لو
لم جميع الاسماء موجودة في زمانه وهو غير مسلم بل الباري تع علمه كل ما يمكن التخاطب به ويجب
الحمل عليه عملا بعموم اللفظ قولهم يجوز ان يكون جميع الاسماء من مصطلح من كان قبل ادم قلنا وان
كان محتملا الا ان الاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل وبه يبطل قولهم انه يحتمل انه انسيها اذ
الاصل عدم النسيان وبقاء ما كان على ما كان وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من التاويل لقول
الملائكة لا علم لنا اذ هو مبني على ما قيل من التاويل في حق ادم وقد عرف جوابه قولهم المراد من قوله
ما فرطنا في الكتاب من شئ انه لا تفريط فيما في الكتاب ليس كذلك فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعا
فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيدا قولهم لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم فقد سبق
جوابه وبه يخرج الجواب عن الذي ذكروه على قوله تبيانا لكل شئ وعن قوله علم الانسان ما لم
يعلم قولهم في اية الذم انه انما ذمهم على اعتقادهم كون الاصنام الهة فهو خلاف الظاهر من اضافة
الذم الى التسمية ولا يقبل من غير دليل وما ذكروه على الاية الاخيرة فلا يخفى ان الترجيح بحمل اللفظ
على اختلاف اللغات دون حمله على الاقدار على اللغات لكونه اقل في الاضمار اذ هو يفتقر الى اضمار
اللغات لا غير وما ذكروه يفتقر الى اضمار القدرة على اللغات فلا يصار اليه قولهم في المعنى انه يفضي
الى التسلسل ليس كذلك فانه لا مانع ان يخلق الله تع العبارات ويخلق لمن يسمعها العلم الضروري بان
واضعا وضعها لتلك المعاني كما سبق ثم ما ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح فان ما يدعى به
الى الوضع والاصطلاح لا يكون معلوما فان كان معلوما بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم
يبق غير التوقيف وما ذكروه من المعارضة بالاية الاخيرة فانما يلزم ان لو كان طريق التوقيف منحصرا
في الرسالة وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف معلوما اما بالوحي من غير واسطة او بخلق
اللغات او بخلق العلم الضروري للسامعين بان واضعا وضعها لتلك المعاني على ما سبق واما طريق
معرفتها لنا فاعلم ان ما كان منها معلوما بحيث لا يتشكك فيه مع التشكيك كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا
والعرض عرضا ونحوه من الاسامي فنعلم ان مدرك ذلك انما هو التواتر القاطع وما لم يكن معلوما لنا ولا
تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به انما هو اخبار الاحاد ولعل الاكثر انما هو الاول **القسم الثالث**
في المبادئ الفقهية والاحكام الشرعية واعلم ان الحكم الشرعي يستدعي حاكما ومحكوما فيه ومحكوما
عليه فلنتعرض في كل واحد اصلا فهي اربعة اصول **الاصل الاول** في الحاكم واعلم انه لا حاكم سوى الله تع

ولا حكم الا ما حكم به ويتفرع عليه ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل
ورود الشرع فلنرسم لكل واحد مسئلة المسئلة الاولى مذهب اصحابنا واكثر العقلاء ان الافعال
لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وانما اطلاق اسم الحسن والقبح عندهم
باعتبارات ثلاثة اضافية غير حقيقية اولها اطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه
وليس ذلك ذاتيا لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الاعراض بخلاف اتصاف المحل بالسواد و
البياض وثانيها اطلاق اسم الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله تعالى و
الواجبات والمندوبات دون المباحات واطلاق اسم القبيح على ما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه
الحرام دون المكروه والمباح وذلك ايضا مما يختلف باختلاف ورود امر الشارع في الافعال وثالثها اطلاق
اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفي الحرج في فعله وهو اعم
من الاعتبار الاول لدخول المباح فيه والقبيح في مقابلته ولا يخفى ان ذلك ايضا مختلف باختلاف
الاحوال فلا يكون ذاتيا وعلى هذا فما كان من فعل الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار
الثاني والثالث وقبله بالاعتبار الثالث وما كان من افعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه
وقبحه بالاعتبار الاول والثالث وبعده بالاعتبارات الثلاثة وذهبت المعتزلة والكرامية والخوارج
والبراهمة والثنوية وغيرهم الى ان الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها ما يدرك
حسنه وقبحه بمجرد العقل كحسن الايمان وقبح الكفران او بنظر فيه كحسن الصدق المضر وقبح الكذب
النافع او بالسمع كحسن العبادات لكنهم اختلفوا فذهبت الاوايل من المعتزلة الى ان الحسن والقبح غير
مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من اوجب ذلك كالجبائية ومنهم من فصل واوجب
ذلك في القبيح دون الحسن ولنشا بينهم بسبب هذا الاختلاف اختلاف العبارات الدالة
على معنى الحسن والقبيح اوما نا اليها والى مناقضتهم فيها في علم الكلام وقد احتج اصحابنا بحجج
الاولى انه لو كان الكذب قبيحا لذاته للزم منه انه اذا قال القايل ان بقيت ساعة اخرى كذبت
ان يكون الحسن منه في الساعة الاخرى الصدق او الكذب والاول ممتنع لما يلزم منه كذب
الخبر الاول وهو قبيح وما لزم منه القبيح فهو قبيح فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب الثانية لو كان
قبح الخبر الكاذب ذاتيا فاذا قال القايل زيد في الدار ولم يكن فيها فالمقتضي لقبحه اما نفس
ذلك اللفظ او عدم المخبر عنه او مجموع الامرين او امر خارج الاول يلزم قبحه ذلك الخبر وان كان
صادقا والثاني يلزم ان العدم علة للامر الثبوتي والثالث يلزمه ان يكون العدم جزء علة الامر الثبوتي
والكل محال وان كان الرابع فذلك المقتضي الخارج اما لازم للخبر المفروض او غير لازم فان كا

الاول

الاول فان كان لازما لنفس اللفظ لزم قبحه وان كان صادقا وان كان لازما للعدم المخبر عنه و
المجموع الامرين كان العدم مؤثرا في الامر الثبوتي وهو محال وان كان لازما لامر خارج عاد
التقسيم في ذلك الخارج وهو تسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي الخارج لازما للخبر الكاذب امكن
مفارقته فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا الثالثة لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته فالمقتضي له لا بد
وان يكون ثبوتيا ضرورة اقتضائه للقبح الثبوتي وهو وان كان صفة لمجموع حروف الخبر فهو
محال لاستحالة اجتماعها في الوجود وان كان صفة لبعضها لزم ان يكون احد الخبر الكاذب كاذبا
ضرورة كون المقتضي لقبح الخبر الكاذب انما هو الكذب وذلك محال الرابعة انه لو كان قبح الكذب
وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج
عن كونه كذبا او قبيحا بوضع الواضع له امرا او نهيا الخامسة لو كان الكذب قبيحا لذاته لما كان واجبا
ولا حسنا عندنا اذا استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله السادسة لو كان الظلم قبيحا
لكونه ظلما لكان المعلول مقدما على علته لان قبح الظلم الذي هو معلول الظلم مقدم على الظلم ولهذا
ليس لفاعله ان يفعله وكان القبح مع كونه وصفا ثبوتيا ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللا
بالعدم حرمته وذلك لان مفهوم الظلم انه اضرار غير مستحق ولا استحقاق عدم وهو ممتنع السابعة
ان افعال العبد غير مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا وبيان كونه غير مختار
وذلك لان فعله ان كان لازما له لا يسعه تركه فهو مضطر اليه لا مختار له وان جاز تركه فان افتقر
في فعله الى مرجح عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع والا فهو اتفاقي لا اختياري وهذه الحجج ضعيفة
اما الاولى فلانه امكن ان يقال بان صدقه في الساعة الاخرى حسن ولا يلزم من ملازمة القبيح
له قبحه وان كان قبيحا من جهة استلزامه القبيح فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر
الى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية وان قدر
امتناع ذلك فلا يمتنع الحكم بقبح صدقه لما ذكروه وقبح كذبه لكونه كذبا واما الثانية فلانه لا
امتناع من القول بقبح الخبر مشروطا بعدم زيد في الدار والشرط غير المؤثر واما الثالثة فلا يلزم منها
امتناع اتصاف الخبر بكونه كاذبا وهو محال واما الرابعة فانه لا مانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب
مشروطا بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه مع العلم المخبر به كما كان ذلك شرطا في كونه
كذبا واما الخامسة فلان الكذب في الصورة المفروضة غير متعين لخلاص النبي لامكان الاتيان
بصورة الخبر من غير قصد له ومع التعريض وقصد الاخبار عن الغير وان لم يكن معناه كان
قبيحا وان قدر تعيينه الواجب فلا زمه من تخليص النبي لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم

وغايته انه لا يأثم به مع قبحه ولا يحرم شرعا التزجر المانع عليه واما السادسة فلانه امكن تقدم قبح الظلم عليه ضرورة كونه صفة له بل المتقدم انما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكونه قبيحا شرعا وعرفا وامكن منع تعليل القبح بالعدم وعدم الاستحقاق وان كان لازما فلا يلزم ان يكون داخلا في مفهومه فان اللازم اعم من الداخل في المفهوم وبتقدير ان يكون داخلا في مفهومه فامكن ان يكون الظلم علة القبح بما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه واما السابعة فلانه يلزم منها ان يكون الرب تعالى مضطرا الى افعاله غير مختار فيها التحقق عين ما ذكروه من القسمة في افعاله وهو محال ويلزم منها ايضا امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعي على الافعال والجواب يكون مشتركا والمعتمد في ذلك ان يقال لو كان فعل من الافعال قبيحا وحسنا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا وحسنا ليس هو نفس ذات الفعل والا كان من علم حقيقة الفعل عالما بحسنه وقبحه وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعل ويتوقف في العلم بحسنه وقبحه على النظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وان كان مفهومه زايدا على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية لان نقيضه وهو لا حسن ولا قبح صفة للعدم المحض فكان عدميا ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديا وهو قايم بالفعل لكونه صفة له ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال وذلك لان العرض الذي هو محل العرض لا بد وان يكون قايما بالجوهر او بما هو في اخره لام قايما بالجوهر قطعا للتسلسل الممتنع وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر تبعا له فيه وقيام احد العرضين بالاخر لا معنى له سوى انه من حيث العرض الذي قيل انه قايم به وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما في حيز الجوهر قايمان به ولا معنى لقيام احدهما بالاخر وان كان قيام احدهما بالجوهر مشروطا بقيام العرض الاخر به فان قيل ما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا وهو محال ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مدلوله وبيانه من جهة الاستدلال والالزام اما الاستدلال فمن وجهين الاول اتفاق العقلا على حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وكحسن الايمان وقبح الكفران وغير ذلك مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من عرف او شرع وغيره فكان ذاتيا والعلم به ضروري الثاني انا نعلم ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في حقه عن الاعتقادات والشرايع وغير ذلك من الاحوال فانه يميل الى الصدق ويؤثره وليس ذلك الا لحسنه في نفسه وكذلك نعلم ان من راى شخصا مشرفا على الهلاك وهو قادر على انقاذه فانه يميل اليه وان كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنياوي ولا اخروي بل ربما كان مضروبا بالتعب والعناء وليس ذلك الا لحسنه في ذاته واما من جهة الالزام فهو انه لو كان السمع وورود الامر والنهي هو مدرك الحسن والقبح لما فرق العاقل قبل ورود

الشرع بين من احسن اليه واسى ولما كان فعل الله حسنا قبل ورود السمع ولجاز من الله الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة ولجاز اظهار المعصية على يد الكاذب ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ولكان الوجوب ايضا متوقفا على السمع ويلزم من ذلك افحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعى الى النظر في معجزته فللمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب علي النظر ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك وهو دور فالجواب عن الاول ان ما ذكروه من الصفات امور تقديرية مفهوم نقايضها سلب التقدير والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم منه قيام العرض بالعرض فان قيل مثله في الحسن والقبح فقد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية بالذات وهو المطلوب وعن المعارضة الاولى بمنع اجماع العقلا على الحسن والقبح فيما ذكروه فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك كبعض الملاحدة ومن اعتقد ذلك لا توافق على قبح ايلام البهايم من غير جرم ولا عوض وهو من صور النزاع وان كان ذلك متفقا عليه بين العقلا فلا يلزم ان يكون العلم به ضروريا والا لما خالف فيه اكثر العقلا عادة وان كان ذلك معلوما ضرورة فلا يلزم ان يكون ذاتيا الا ان يكون مجردا عن امر خارج وهو غير مسلم على ما يأتي وعلى المعارضة الثانية انه لا يخ به ما ان يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه ولا يقال به والاول يلزمه ابطال الاستدلال والثاني يمنع من ايثار احد الامرين دون الاخر فالميل الى الانقاد لا يكون مسلما وان سلم ما ذكرتموه في حق الشاهد فلا يلزم مثله في حق الغايب الا بطريق قياسه على الشاهد وهو متعذر لما بيناه في علم الكلام ثم كيف يقاس والاجماع منعقد على التفرقة بتقبيح تمكين السيد لعبيده من الفواحش مع العلم بهم والقدرة على منعهم دون تقبيح ذلك بالنسبة الى الله تعالى فان قيل انما لم يقبح من الله تعالى ذلك لعدم قدرته على منع الخلق من المعاصي وذلك لان ما يقع من العبد من المعصية لا بد وان يكون وقوعها معلوم الرب والا كان جاهلا بعواقب الامور وهو محال ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم الوقوع له لا يكون مقدورا كما ذهب اليه النظام قلنا فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد واولى ان لا يكون السيد قادرا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع والجواب عن الالزام الاول ان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل ان يفعله وان لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي وعن الثاني ان فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى ان له فعله وعن الثالث انه لا معنى للطاعة عندنا الا ما ورد الامر به ولا معنى للمعصية الا ما ورد النهي عنه وعلى هذا فلا يمتنع ورود الامر بما كان منهيا والنهي بما كان مامورا وعن الرابع انه انما يلزم ان لو لم يكن

الامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبيح الذاتي وليس كذلك وفيه انه فاع
الالزام الخامس ايضا وعن السادس ما سياتي في المسئلة بعدها واذ ابطل معنى القبح والحسن
الذاتي لزم امتناع وجوب الشكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع اذ هما مبنيان على
ذلك غير ان عادة الاصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسئلتين اظهارا لكل ما يختص بكل
واحدة من الاشكالات والمناقضات المسئلة الثانية مذهب اصحابنا واهل السنة ان شكر المنعم
واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج اصحابنا على امتناع ايجاب العقل بان قالوا
لو كان العقل موجبا فلا بد وان يوجب لفايدة والا كان عبثا وهو قبيح ويمتنع عود الفايدة الى الله
تعالى لتعاليه عنها وان عادت الى العبد فاما ان تعود اليه في الدنيا او في الاخرى الاول محال فان
شكر الله تع عند الخصوم ليس هو معرفة الله تع لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب
النفس والزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية وهو فرع
التقبيح والتحسين العقلي وقد ابطلناه فلم يبق سوى التعب والعنا المحض الذي لا حظ للنفس فيه
والثاني محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفايدة الاخروية دون اخبار الشارع بها ولا اخبار
وايضا فانه لا معنى لكون الشئ واجبا سوى ترجيح فعله على تركه والعقل يعرف الترجيح لا انه مرجح
فلا يكون موجبا اذ الموجب هو المرجح واذا ابطل الايجاب العقلي تعين الايجاب الشرعي ضرورة انعقاد
الاجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل واذا ابطل احد القسمين تعين الثاني منهما فان قيل شكر
المنعم معلوم لكل احد ضرورة فما ذكرتموه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل وان لم يكن كذلك
فلم قلتم ان ايجاب العقل للشكر لا بد وان يكون لفايدة فما المانع ان تكون الفايدة في الشكر نفس
الشكر لا امر خارج عنه لان تحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره
وان كان لا بد من فايدة خارجة عن كون الشكر شكرا فما المانع ان تكون الفايدة الامن احتمال العقاب
بتقدير عدم الشكر على ما انعم الله عليه من النعم اذ هو محتمل ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال
بباله وذلك من اعظم الفوايد وان سلم دلالة ما ذكرتموه على امتناع الايجاب العقلي لكنه بعينه دال
على امتناع الايجاب الشرعي والجواب يكون مشتركا وان لم يكن كذلك ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل
على جواز الايجاب العقلي وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصرت مدارك الوجوب في الشرع
لما ذكرتموه من الاجماع وذلك محال لما يلزم عنه افحام الرسل وابطال مقصود البعثة وذلك لان
النبي م اذا ادعى الرسالة وتحدى بالمعجزة ودعى الناس الى النظر فيها لظهور صدقه فللمدعو ان
يقول لا انظر في معجزتك الا ان يكون النظر واجبا علي شرعا ووجوب النظر شرعا موقوف على استقرار

ذكروه

الشرع وذلك متوقف على وجوب النظر وهو دور ممتنع والجواب لا نسلم العلم الضروري بما
عقلا اذ هو دعوى محل النزاع وان سلم ذلك لكن بالنسبة الى من ينتفع بالشكر ويتضرر بعدمه
واما بالنسبة الى الله تع مع استحالة ذلك في حقه فلا قولهم لم قلتم رعاية الفايدة قلنا لما ذكرناه
قولهم هذا منكم لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قايلا به وبه يبطل ما
ذكروه في ابطال رعاية الفايدة كيف وقد امكن ان يقال بوجوب تحصيل الحكمة والحكمة هي نفسها كما
ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر فان نفس
الفعل ليس هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال مثله في جميع الافعال وهو
خلاف الاجماع واذا لم يكن هو الفايدة المطلوبة من ايجاده بقي التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان تكون
الفايدة هي الامن على ما ذكروه فهو مبني على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال
بباله وهو غير مسلم على ما هو معلوم من اكثر العقلاء مشاهدا ويتقدير صحة ذلك فما ذكروه معارض
باحتمال خطوره للعقاب بباله على شكر الله تع واتعابه لنفسه وتصرفه فيها مع انها مملوكة لله تع
دون اذنه من غير منفعة ترجع اليه ولا الى الله تع وليس احدهما اولى من الاخر بل ربما كان هذا
الاحتمال راجحا وذلك من جهة انه قد يقرر في العقول ان من اخذ في التقرب بالخدمة الى بعض
الملوك العظام بتحريك انملة في كسر بيته واظهار شكره بين العباد في البلاد على اعطائه لقمة من
الخبز مع استغناء الملك عنها فانه يعد مستهزءا فيها مستحقا للعقاب على صنعه ولا يخفى
ان شكر الشاكرين بجلال الله تع دون تحريك الانملة بالنسبة الى جلال الملك وان ما انعم الله تع به
على العبيد لعدم تناهي ملكه وتناهي ملك غيره دون تلك اللقمة فكان المتعاطي لخدمة الله تع وشكره
على ما انعم عليه به اولى بالذم واستحقاق العقاب ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبيد
وحثهم عليه لما وقع الاقدام عليه وما يقال من ان المستقل بالشكر والخدمة ارجى مالا من العرض
عن ذلك عرفا فهو مسلم في حق من ينتفع بالخدمة والشكر ويتضرر بعدمه والباري تع منزه عن ذلك
فلا يطرد ما ذكروه في حقه قولهم ما ذكرتموه لازم عليكم في الايجاب الشرعي ليس كذلك فان الفايدة
الاخروية وان لم يستقل العاقل بمعرفتها فالله تع عالم بها كيف وان ذلك ان يجابلن منا ان لو اعتبرنا
الحكمة في الايجاب الشرعي وليس كذلك على ما عرف من اصلنا واما المعارضة بما ذكروه من افحام الرسل
فجوابه من وجهين الاول منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة بل مهما ظهرت
المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة
فقد استقر الشرع وثبت فالمدعو مفرط في حق نفسه الثاني ان الدور لازم على القايل بالايجاب

العقلي لان العقل يجوز غير موجب دون النظر والاستدلال والا لما خلا عاقل من ذلك وعند
ذلك فللمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب
النظر حتى انظر وهو دور مفحم والجواب اذ ذاك يكون واحدا وعلى كل تقدير فالمسئلة ظنية
لا قطعية **المسئلة الثالثة** مذهب الاشاعرة واهل الحق انه لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع
واما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية الى ما حسنه العقل والى
ما قبحه والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه في النفع
والضر سموه مباحا وان ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا وسواء كان مقصودا
لنفسه كالايمان او لغيره كالنظر المفضي الى معرفة الله تع وان لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا وما
قبحه العقل فان التحق الذم بفعله سموه حراما والا فمكروه وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد
اختلفوا فيه فمنهم من اوجبه ومنهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من توقف عن الامرين احتج
الاشاعرة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه
الدلالة من الاية انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل
البعثة والا لما امن من العذاب بتقدير ترك الواجب وفعل المحرم اذ هو لازم لهما وايضا قوله تع لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومفهومه يدل على الاحتجاج قبل البعثة ويلزم من ذلك نفي
الوجوب والحرمة واما من جهة المعقول فلان ثبوت الحكم اما بالشرع او العقل بالاجماع ولا شرع
قبل ورود الشرع والعقل فغير موجب ولا محرم لما سبق فلا حكم فان قيل اما الاية الاولى فلا حجة
فيها فانه ليس العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم ولهذا يجوز انفكاكه عنهما بناء على
عفو او شفاعة فنفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيهما سلمنا انه لازم لهما لكن لازم للواجب و
المحرم شرعا او عقلا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع نفي الواجب
والمحرم شرعا لا عقلا سلمنا ذلك لكن ليس في الاية ما يدل على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب
لشيء من ذلك اجماعا واما الاية الاخرى فان سلمنا كون المفهوم حجة فالاعتراض على الاية الاولى
بعينه وارد ههنا واما ما ذكرتموه من المعقول فقد سبق ما فيه كيف وان ما ذكرتموه من الدلالة
على نفي الحكم حكم بنفي الحكم فكان تناقضا والجواب عن السؤال الاول ان وقوع العذاب بالفعل وان
لم يكن لازما من ترك الواجب وفعل المحرم فلازمه عدم الامن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم
دونه وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع على ما دلت عليه الاية فلا يلزمه وبه يندفع ما ذكروه
من السؤال الثاني والثالث والتمسك بالاية انما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل ورود الشرع

لا غير ونفي ما سواهما فانما يستفاد من دليل اخر على ما سنبينه وبه اندفاع السؤال الرابع وما
ذكروه على الدليل العقلي فقد سبق ايضا جوابه ونفي الحكم وان كان حكما عينا ان المنفي ليس هو الحكم
مطلقا ليلزم التناقض بل نفي ما اثبتوه من الاحكام المذكورة فلا تناقض واما القائلون بالاباحة ان
فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك فلا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة
بازائه ولهذا فانه يمتنع اطلاق لفظ الاباحة على افعال الله تع مع تحقق ذلك المعنى فيها وان فسروها
بتخيير الفاعل بين الفعل والترك فاما ان يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه او من غيره
فان كان الاول فيلزم منه تسمية افعال الله تع مباحة لتحقق ذلك في حقه وهو ممتنع وان كان المخير
اما الشرع او العقل بالاجماع ولا شرع قبل ورود الشرع وتخيير العقل عندهم انما يكون فيما استوى فعله
وتركه من الافعال الحسنة عقلا او فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح وهو فرع الحسن والقبح العقلي
وقد ابطلناه وان فسروه بامر اخر فلا بد من تصويره فان قيل المباح هو الماذون في فعله وقد ورد
دليل الاذن من الله تع وان لم يرد صورة الاذن وبيانه من وجهين الاول ان الله تع خلق الطعوم في
الماكولات والذوق فينا واقدرنا عليها وعرفنا بالادلة العقلية انها نافعة لنا غير مضرة ولا ضرر عليه
في الانتفاع بها وهو دليل الاذن منه لنا وصار هذا كما لو قدم انسان طعاما بين يدي انسان على هذه
الصفات فان العقلاء يقضون بكونه قد اذن له فيه الثاني ان خلقه للطعوم في الاجسام مع امكان
ان لا يخلقها لا بد له من فائدة نفيا للعبث عنه وليست تلك الفائدة عائدة اليه سبحانه وتع فلا بد من
عودها الى العبد وليست هي الاضرار ولا ما هو خارج عن الاضرار والانتفاع اذ خلاف الاجماع فكانت
فائدتها الانتفاع بها وهو دليل الاذن في ادراكها وسواء كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بتقويم
البنية او بجهة تحسسها لنيل الثواب والاستدلال بها على معرفة الله تع لتوقف ذلك كله على
ادراكها واحتمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها لا يكون مانعا من الاذن والحكم بالاباحة
بدليل الاستضاءة بسراج الغير والاستظلال بحائطه قلنا اما الوجه الاول فحاصله يرجع الى قياس الغائب
على الشاهد وقد ابطلناه واما الثاني فمبني على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تع وهو ممنوع على ما
عرف من اصلنا ثم اذا كان ماذونا فيه من جهة الشارع واباحته شرعية لا عقلية واما القائلون بالوقف
ان عنوا به توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فحق وان عنوا به الاحجام عن الحكم بالوجوب
او الحظر او الاباحة لتعارض ادلتها ففاسد لما سبق **الاصل الثاني** في حقيقة الحكم الشرعي واقسامه
وما يتعلق به من المسائل ويشتمل على مقدمة وستة فصول اما المقدمة ففي بيان حقيقة الحكم
واقسامه اما حقيقته فقد قال بعض الاصوليين انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال

المكلفين وقيل انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد وهما فاسدان لان قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وقوله خالق كل شئ خطاب من الشارع وله تعلق بافعال المكلفين والعباد
وليس حكما شرعيا بالاتفاق وقال اخرون انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا
والتخيير وهو غير جامع فان الحكم يكون بانواع الادلة حججا وكذلك الحكم بالملك والعصمة احكام شرعية
وليست على ما قيل والجواب ان تعرف معنى الخطاب اولا ضرورة توقف معرفة الحكم الشرعى عليه
فنقول قد قيل فيه هو الكلام الذى يفهم المستمع منه وهو غير مانع فانه يدخل فيه الكلام الذى لم يقصد
المتكلم به افهام المستمع فانه على ما ذكر من الحد وليس خطابا والحق انه اللفظ المتواضع عليه المقصود به
افهام من هو متهيئ لفهمه فاللفظ احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والاشارات المفهمة
والمتواضع عليه احتراز من الالفاظ المهملة والمقصود بها الافهام احتراز عما ورد على الحد الاول و
قولنا لمن هو متهيئ لفهمه احتراز عن الكلام لمن لا يفهم كالنايم والمغمى عليه واذا عرف معنى الخطاب
فالاقرب ان يقال فى حد الحكم الشرعى انه خطاب الشارع المفيد فايدة شرعية فقولنا خطاب
الشارع احتراز عن خطاب غيره والقيد الثانى احتراز عن خطابه بما لا يفيد فايدة شرعية كالاخبار
عن المعقولات والمحسوسات ونحوها وهو مطرد منعكس لا غبار عليه واذا عرف الحكم الشرعى
فهو اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما
بفعل او الترك وكل واحد منهما اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب
وما تعلق بغير الجازم منه فهو الندب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة وبغير الجازم منه
فهو الكراهة لئن لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره
فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثانى فهو الحكم الوضعى كالصحة والبطلان ونصب الشئ سببا
او مانعا او شرطا وكون الفعل عبادة وقضاء واداء وعزيمة ورخصة الى غير ذلك فلنرسم فى كل قسم
منها فصلا وهى ستة فصول **الاول** فى حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسايل اما حقيقة الوجوب
فاعلم ان الوجوب فى اللغة قد يطلق بمعنى السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط
اذا سقط وقد يطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ومنه قوله عليه الصلوة والسلام اذا وجب المريض
فلا تبكين باكية اى استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب واما فى العرف الشرعى فقد قيل هو ما
يستحق تاركه العقاب على تركه وهو ان اريد بالاستحقاق ما يستدعى مستحقا عليه فباطل لعدم
تحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى على ما بيناه فى علم الكلام وبالنسبة الى احد من المخلوقين بالاجماع وان
اريد به انه لو عوقب لكان ذلك ملايما لنظر الشارع فلا باس به وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه

وهو ان اريد بالاستحقاق ما يستدعى مستحقا عليه فباطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة الى
الله تعالى على ما بيناه فى علم الكلام وبالنسبة الى احد من المخلوقين بالاجماع وان اريد به انه لو
عوقب لكان ذلك ملايما لنظر الشارع فلا باس به وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه وهو
باطل لان التواعد والعقاب خبر ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف فى
خبر الصادق وان كان ذلك فى حق غيره يعد كرما وفضيلة لما يلزمه من المصلحة الراجحة وليس
كذلك لجواز العفو عنه وقيل هو الذى يخاف العقاب على تركه ويبطل بالمشكوك فى وجوبه
كيف وان هذه الحدود ليست حد الحكم الشرعى وهو الوجوب الذى هو متعلق الوجوب والحق فى
ذلك ان يقال الوجوب الشرعى عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا فى حالة
ما فالقيد الاول احتراز عن خطاب غير الشارع والثانى احتراز عن بقية الاحكام والثالث احتراز
عن ترك الواجب الموسع فى اول الوقت فانه سبب للذم بتقدير اخلاء جميع الوقت عنه واخلاء اول
من غير عزم على الفعل بعده وعن ترك الواجب المخير فانه سبب للذم بتقدير ترك البدل وليس
سببا له بتقدير فعل البدل وعلى هذا ان قلنا ان الاذان وصلاة العيدين فرض كفاية واتفق اهل
بلد على تركه فى نكول وان قلنا انه سنة فلا وبالجملة فلا بد فى الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما
يتعلق من الذم او الثواب الخاص به فانه لا تحقق للوجوب مع تساوى طرفى الفعل والترك فى الغرض
وربما اشار القاضى ابو بكر الى خلافه واذ عرف معنى الوجوب الشرعى فلا بد من الاشارة الى ما يتعلق
به من المسايل وهى سبع المسئلة الاولى هل الفرض غير الواجب او هو هو اما فى اللغة فالواجب هو
الساقط والثابت كما سبق تعريفه واما الفرض فقد يطلق فى اللغة بمعنى التقدير ومنه قولهم فرضت
القوس للحز الذى فى سيه موضع الوتر وفرضة النهر وهى موضع اجتماع النفس ومنه قولهم
فرض الحاكم النفقة اى قدرها وقد يطلق بمعنى الانزال ومنه قوله تعالى ان الذى فرض عليك القران
اى انزل وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله تعالى ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له اى احل له
واما فى الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب فى الشرع على ما ذكرناه عبارة
عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا فى حالة ما وهذا المعنى بعينه متحقق فى
الفرض الشرعى وخص اصحاب ابى حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعا واسم الواجب بما
كان مظنونا مصيرا منهم الى ان الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدرا علينا بخلاف
المقطوع فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون والاشبه ما ذكره اصحابنا من حيث
ان الاختلاف فى طريق اثبات الحكم حتى يكون هذا معلوما وهذا مظنونا غير موجب لاختلاف

ما ثبت به ولهذا فان الاختلاف طرق الواجبات فى الظهور والخفا والقوة والضعف بحيث
ان المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض لا يوجب اختلاف الواجب فى حقيقة
من حيث هو واجب وكذا اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقايقها وكذلك
اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه فى نفسه من حيث هو حرام كيف
وان الشارع قد اطلق اسم الفرض على الواجب فى قوله فمن فرض فيهن الحج اى اوجب والاصل
ان يكون مشعرا به حقيقة وان لا يكون له مدلولا سواه نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ والتى
بى بعد احواج قيد القطع عن مفهوم الفرض اجماع الامة على اطلاق اسم الفرض على ما اذا ادى
من الصلوات المختلف فيها بين الائمة بقولهم ادى فرض الله نعم والاصل فى الاطلاق الحقيقة
وما ذكروه المخصوص فى تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به فمن باب التحكم حيث ان الفرض فى اللغة
هو التقدير مطلقا كان مقطوعا به او مظنونا فتخصيص ذلك باحد القسمين دون الاخر من غير
دليل لا يكون معقولا وبالجملة فالمسئلة لفظية المسئلة الثانية لا فرق عند اصحابنا بين واجب
على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما خلافا لبعض الناس مصيرا منه الى ان الواجب
العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغاية الاختلاف فى طريق الاسقاط وذلك لا يوجب
الاختلاف فى الحقيقة كالاختلاف فى طريق الثبوت كما سبق ولهذا فان من ارتد وقتل فقتله بالردة
وبالقتل واجب ومع ذلك فاحد الواجبين لا يسقط بالتوبة دون الواجب الاخر ولم يلزم من ذلك
اختلافهما المسئلة الثالثة اختلفوا فى الواجب المخير كما فى خصال الكفارة فمذهب الاشاعرة والفقهاء
ان الواجب منها واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف واطلق الجبائى وابنه القول بوجوب الجميع
على التخيير حجة غير صحيح لا جايز ان يقال بالاول بحجة وجه الاول انه لو كان التخيير موجبا للجميع
لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على التخيير موجبا للجميع وهو محال الثانى ان ذلك مما يمنع من
التخيير ولهذا فانه لا يحسن ان يقول القائل لغيره اوجبت عليك الصلاة وخيرتك فى فعلها وتركها
لما فيه من رفع الواجب وليس ذلك من لغة العرب فى شئ الثالث ان الواجب ما لا يجوز تركه
مع القدرة عليه والامر فيما نحن فيه بخلافه الرابع ان الخصوم قد اتفقوا على انه لو اتى بالجميع او ترك
الجمع فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع الخامس انه لو كان الجميع واجبا لنوى نية اداء الواجب فى كل
واحدة من هذه الخصال عند ما اذا فعل الجميع وهو خلاف الاجماع ولا جايز ان يقال بان الواجب واحد
معين اذ هو خلاف مقتضى التخيير ولانه كان يلزم ان لا يحصل الاجزاء بتقدير اداء غيره مع القدرة
عليه وهو خلاف الاجماع فلم يبق غير الابهام غير ان ابا الحسين البصرى قد تكلف رد الخلاف فى هذه

المسئلة الى اللفظ دون المعنى وذلك انه قال معنى ايجاب الجميع ان الله حرم ترك الجميع لا كل واحد
منها بتقدير فعل المكلف لواحد منها مع تفويض فعل اى واحد منها كان الى المكلف وهذا هو
بعينه مذهب الفقهاء غير ان ما ذكره فى تفسير وجوب الجميع وان كان رافعا للخلاف غير انه
خلاف ما نقله الائمة عن الجبائى وابنه من اطلاق القول بوجوب الجميع والدلايل المشعرة بذلك فلننبه
فى الحجاج على مواهم فان قيل ما ذكرتموه من الدليل انما يلزم ان لو كانت اية التكفير وهى قوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية دالة على تخيير كل واحد من الامة بين خصال الكفارة بجهة الايجاب وما
المانع ان يكون ذلك اخبارا عما يوجد من الكفارة وتقديره فما يوجد من الكفارة هو اطعام من جماعة
او كسوة من جماعة اخرى او عتق من جماعة اخرى لما دلالتها على الايجاب لكن لا انها خطاب بالتخيير
لكل واحد من الامة بل المراد بها ايجاب الاطعام على البعض والكسوة على البعض والعتق على البعض
وكانه قال فكفارته اطعام عشرة مساكين لبعضهم او الكسوة لبعض اخر او العتق لبعض سلمنا دلالة ما
ذكرتموه لكنه معارض بما يدل على ابطال مدلوله وبيانه من احد عشر وجها الاول ان الخصال المذكورة
اما ان تكون مستوية فيما يرجع الى الصفات المقتضية للوجوب او انها مختصة بالبعض دون البعض فان
كان الاول فيلزم التسوية فى الوجوب بين الكل وان كان الثانى كان ذلك البعض هو الواجب بعينه
دون غيره الثانى ان الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالايجاب وخطاب الشرع انما يتعلق بالمعين
دون المبهم ولهذا فانه يمتنع تعليق الايجاب باحد شخصين لا بعينه فكذلك بفعل امرين لا بعينه وعند
ذلك فيلزم تعلقه بالكل او ببعض منه معين الثالث ان الايجاب طلب والطلب يستدعى مطلوبا
معينا لما تحقق قبل والمعين اما الكل او البعض الرابع انه لو اوقع العبد الجميع فانه يثاب ثواب من
فعل واجبا فسببه يجب ان يكون مقصودا للمكلف معينا لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل
العبد واستحالة اسناد المعين الى غير معين والمبهم ليس كذلك فلزم ان يكون الثواب على الجملة او بعض
معين منها الخامس انه لو ترك الجميع فانه يعاقب عقاب من ترك واجبا وذلك يدل على ان الجميع
واجب او بعضا منه معين لما سبق السادس انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه من الخصال لكان
منها شئ لا بعينه غير واجب والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة
الواجب السابع انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه فعند التكفير بالجميع اما ان يسقط الفرض
بمجموعها او بكل واحد منها او بواحد منها فان كان الاول والثانى فالكل واجب وان كان الثالث
فذلك هو الفرض الثامن ويخص ايجاب الجميع انه لو كان الواجب واحدا لنصب الله عليه دليلا ولم
يكله الى تعيين العبد لعدم معرفته لما فيه المصلحة كما فى سائر الواجبات فحيث لم يعين دل على ان الكل

واجب التاسع انه اذا كان الواجب واحدا لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والبارى تعالى يعلم ما يتعينه العبد فيكون الواجب معينا عند الله تعالى وان لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعين وبين ما ليس بواجب وهو محال فثبت ان الجميع واجب العاشر انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه فكفر ثلاثة كل واحد بواحدة من الخصال غير ما كفر به الاخر لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقين وحيث ما وقع ما فعله كل واحد منهم موقع الواجب كان الجميع واجبا الحادى عشر ان الواجب وجوب قد يعم عددا من المتعبدين ويسقط بفعل الواحد منهم كفرض الكفاية فلا يمتنع ان يعم الوجوب عددا من العبادات ويسقط بفعل واحد منها فالجواب عن الاول ان الاجماع من الامة منعقد على ان المراد من الاية الوجوب لا نفس الاخبار وعن الثانى ان حمل الاية على ما ذكروه مع مخالفة لاجماع السلف مما يحوج الى اضمارات كثيرة فى الاية وهى ما قدروه من البعض فى قولهم فكفارته اطعام عشرة مساكين لبعضهم كل فى الكسوة والعتق وهو على خلاف الاصل من غير حاجة كيف وانه لو كان كما ذكروه لقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة لوجوب الخصال الثلاث على الجميع بالنسبة الى الحانثين المذكورين وعن المعارض الاول انه مبنى على وجوب رعاية المصلحة فى احكام الله تعالى وهو غير مسلم كيف وانه يلزم منه ان يكون الامر على ما ذكروه فى عقد الامامة لاحد الصالحين وتزويج المراة الطالبة للنكاح من احد الكفوين الخاطبين وفى ايجاب عتق من العبيد وهو مخالف للاجماع وحيث تعذر الوجوب على احد شخصين لا بعينه انما كان لتوقف تحقق الوجوب على تناوله للذم والعقاب على ما سبق فى تحقيقه وذم احد شخصين لا بعينه متعذر بخلاف الذم على احد فعلين لا بعينه وبهذه الصورة يكون اندفاع ما ذكروه من المعارض الثانى وما بعده الى اخر التاسع وعن العاشر ان الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها وقد اتى بما وجبت عليه وسقط به الفرض عنه فكان ما اتى به كل واحد واجبا لان الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ما قيل وعن الحادى عشر انه لا يمتنع سقوط الواجب دون ادائه ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون خصال الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتا على اعداد المكلفين فى فرض الكفاية لان الاجماع منعقد على تاثيم الكل بتقدير توافقهم على الترك ولا كذلك فى خصال الكفارة وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجتيه احداكما طالق فالمطلقة منهما واحدة لا بعينها وان وجب الكف عنهما والتخيير فى التعيين الى المطلق كما قيل فى خصال الكفارة ولا تخفى وجوه الحجاج من الطرفين المسئلة الرابعة اذا كان وقت الواجب فاضلا عنه كصلاة الظهر مثلا فمذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائى وابنه وغيرهما انه واجب موسع وان جميع اجزاء ذلك الوقت وقت لاداء ذلك الواجب فيما يرجع الى سقوط

الفرض به وحصول مصلحة الوجوب وهل الوجوب فى اول الوقت وسقوطه بتقدير تاخير الواجب الى ما بعده بدل اختلف هؤلاء فيه فاثبته اصحابنا والجبائى وابنه وهو العزم على الفعل وانكره بعض المعتزلة كابى الحسين البصرى وغيره وقال قوم وقت الوجوب هو اول الوقت وفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء وقال بعض اصحاب ابى حنيفة وقت الوجوب هو اخر الوقت لكن اختلفوا فى وقوع الفعل قبل ذلك فمنهم من قال فعل نفل يسقط به الفرض ومنهم من قال كالكرخى ان المكلف اذا بقى بنعت المكلفين الى اخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل وحكى عنه ان الواجب يتعين بالفعل فى اى وقت كان حجة القائلين بالوجوب الموسع ان الامر بصلاة الظهر وهو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل عام لجميع اجزاء الوقت المذكور وليس المراد به تطبيق اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره على اخره ولا اقامة الصلوة فى كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء منه عن صلوة اذ هو خلاف الاجماع ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لا دلالة للفظ عليه فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا فى ايقاع الفعل فى جزء شاء منه ضرورة امتناع قسم اخر وهو المطلوب ويدل على ارادة هذا الاحتمال حصول الاجزاء عن الواجب كاداء الصلوة فى اى وقت قدر منه فانه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل وان الفعل فى كل وقت قائم مقامه فى غيره من الاوقات فيكون واجبا والا فلو لم يكن محصلا لمقصود الواجب فيلزم منه اما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة فى غير وقت الوقت فيكون الصلوة حراما لكونها مفوتة لمصلحة الواجب وهو حرام واما بقاء مصلحة الوجوب فيلزم منه وجوب فعل الصلوة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة فى وقت المفروض وهو خلاف الاجماع فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مطلوبكم وذلك انه لو كان الفعل واجبا فى اول الوقت او وسطه لما جاز تركه مع القدرة عليه اذ هو حقيقة الواجب وانما يتحقق ذلك بالنسبة الى اخر الوقت لانعقاد الاجماع على تحقق الاثم بتركه فيه بتقدير عدم فعله قبله واما قبل ذلك فالفعل فيه ندب لكونه على المبيح ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو فى غاية الاشكال وان كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا فاباحة شرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه واسقاط صوم رمضان والقصر فى الرباعية فى السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة او لبعد الماء او لبيعه باكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة واكل الميتة حالة الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما فى الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجبه الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا فليس رخصة حقيقة وان سمى رخصة لعدم الدليل المحرم لتركه وكل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم

المخصص لا يكون رخصة لان المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص فلا يكون
اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت
العموم لغة مع ارادة المتكلم بها ومع المخصص فلا ارادة **الاصل الثالث** في المحكوم وهي الافعال المكلف
بها وفيه خمس مسائل **المسئلة الاولى** اختلف قول ابي الحسن الاشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفيا
واثباتا وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه وميله في اكثر اقواله
الى الجواز وهو لازم على اصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها مع تقدم التكليف
بالفعل على الفعل وان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل هو مخلوق لله تعالى ولا يخفى ان التكليف
بفعل الغير حالة القدرة عليه تكليف بما لا يطاق وهذا هو مذهب اكثر اصحابه وبعض معتزلة بغداد
حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله تعالى انه يكون ممنوعا عنه والبكرية حيث زعموا
ان الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان مع التكليف به غير ان من قال بجواز ذلك من اصحابه
اختلفوا في وقوعه نفيا واثباتا ووافقه على القول بالنفي بعض الاصحاب وهو مذهب البصريين من
المعتزلة واكثر البغداديين واجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعا
كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن كابي جهل خلافا لبعض الثنوية والمختار انما هو امتناع
التكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه وجوازه في المستحيل باعتبار غيره واليه
ميل الغزالي رح ولنفرض الكلام في الطرفين اما الطرف الاول وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته
ويدل عليه ان التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا متصورا في نفس الطالب فان
طلب ما لا تصور له في النفس محال والمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين والنفي والاثبات معا في
شيء واحد ونحوه لا تصور له في النفس ولو تصور في النفس لما كان وقوعه في الخارج ممتنعا لذاته وكما
يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف
السلب اذا لم يكن بينهما واسطة كالتكليف بسلب الحركة والسكون معا في شيء واحد لاستحالة ذلك
لذاتهما وعلى هذا فمن توسط مزرعة مغصوبة فلا يقال له لا تمكث ولا تخرج كما ذهب اليه ابو هاشم
وان كان في كل واحد من المكث والخروج افساد زرع الغير بل يتعين التكليف بالخروج لما فيه
من تقليل الضرر وتكثيره في المكث وكما يكلف المولج في الفرج الحرام في النزع وان كان به مماسا
للفرج المحرم لان ارتكاب ادنى الضررين يصير واجبا نظرا الى دفع اعلاهما كايجاب شرب الخمر على من غص
بلقمة ونحوه ووجوب الضمان عليه مما يفسده عند الخروج لا يدل على حرمة الخروج كما يجب الضمان على
المضطر في المخمصة بما تلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا وان قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين وذلك

كما اذا

كما اذا سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان فهو يعلم انه ان استمر قتل من تحته وان
انتقل قتل من يليه فيمكن ان يقال بالتخيير بينهما او بخلو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع وهو اولى
من تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه وهذا بخلاف ما اذا كان محالا باعتبار
غيره فانه يكون ممكنا باعتبار ذاته فكان متصورا في نفس الطالب وهو واضح لا غبار عليه فان قيل
ما ذكرتموه من احالة طلب الجمع بين الضدين بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن
متصورا في نفس الطالب لما علم احالته فان العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء واللازم ممتنع وان
سلم دلالة ما ذكرتموه الا انه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعا وبيانه قوله تعالى
لنوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اخبر انه لا يؤمن غير من امن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه
فيما يخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم بان لا يصدقوه تصديقا له في خبره انهم لا يؤمنون وايضا فان الله تعالى
كلف ابا لهب بتصديق النبي عم في اخباره ومن اخبار النبي عم ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار الله تعالى نبيه بذلك
فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه وهو تكليف
بالجمع بين الضدين قلنا اما الاشكال الاول فمندفع وذلك لان الجمع المعلوم المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين
انما هو الجمع المعلوم بين المختلفات التي ليست متضادة ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره
ثابتا لهما وهو دقيق فليتامل وما ذكروه من المعارضة فلا نسلم وجود الاخبار بعدم الايمان في الايتين اما
في قصة ابي لهب فغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على عدم الاخبار
بتصديقه للنبي عم فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن وبتقدير امتناع ذلك امكن حمل قوله تعالى سيصلى نارا ذات
لهب على تقدير عدم ايمانه وكذا التاويل في قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية الله
تعالى لهم ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان منهم وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انهم كلفوا بتصديق
النبي عم فيما اخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين
واما **الطرف الثاني** وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره فقد احتج الاصحاب عليه بالنص و
المعقول اما النص فقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك
ممتنعا لكان مندفعا بنفسه ولم يكن الى سؤال دفعه عنهم حاجة فان قيل انما يمكن حمل الاية على
سؤال دفع ما لا يطاق ان لو كان ذلك ممكنا ولا تعقل السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما ذكرتموه و
امكانه متوقف على كون الاية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ولكن امكن تاويلها
بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس وان كان مما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقة ما سنذكره من الدليل
بعد هذا سلمنا ارادة دفع ما لا يطاق لكنه حكاية حال الداعي ولا حجة فيه سلمنا صحة الاحتجاج

بقول الداعي لكن لا يخلو اما ان يقال بان جميع التكاليف غير مطاقة او البعض دون البعض الاول يوجب
ابطال فايدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب ان يقال لا تكليفا وان كان الثاني فهو خلاف
اصلكم سلمنا دلالة ما ذكرتموه لكنه معارض بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو صريح في الباب
وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اشد من التكليف بما لا يطاق والجواب عن السؤال الاول
ان الاية بوضعها ظاهرة فيما لا يطاق فيجب تقدير امكان التكليف به ضرورة حمل الاية على ما هي ظاهرة فيه
حذرا من التاويل من غير دليل وعن الثاني انه ترك الظاهر من غير دليل وعن الثالث ان الاية انما وردت
في معرض التقريع لهم والحث على مثل هذه الدعوات فكان الاحتجاج بذلك لا بقولهم وعن الرابع انه وان كان
كل تكليف عندنا تكليفا بما لا يطاق غير انه يجب تنزيل السؤال على ما لا يطاق وهو ما يتعذر الاتيان
به مطلقا في عرفهم دون ما لا يتعذر لما فيه من اجرا اللفظ على حقيقته وموافقة اهل العرف في عرفهم دون ما لا
يتعذر لما فيه من اجرا اللفظ على حقيقته وموافقة اهل العرف في عرفهم غاية اخراج ما لا يطاق فاهو
مستحيل في نفسه لذاته عن عموم الاية لما ذكرناه من استحالة التكليف به وامتناع سوال الدفع للتكليف
بما لا تكليف به ولا يخفى ان تخصيص والتخصيص اولى من التاويل وعن المعارضة بالايتين ان غايتهما الدلالة
على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا كيف وان الترجيح
لما ذكرناه من الاية لاعتضادها بالدليل العقلي على ما ياتي ومع ذلك فلا خروج لها عن الظن والتخمين
وربما احتج بعض الاصحاب بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو
تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة وانما يصح الاحتجاج به لو امكن ان يكون الدعا في الاخرة بمعنى
التكليف وليس كذلك للاجماع على ان الدار الاخرة انما هي دار مجازاة لا دار تكليف واما من جهة
المعقول فقد احتج منه بعضهم بحجج واهية **الاولى** منها هو ان الفعل المكلف به ان كان مع استوا
داعي العبد الى الفعل والترك كان الفعل ممتنعا لامتناع حصول الرجحان معه وان كان مع الترجيح
لاحد الطرفين كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا والتكليف بهما يكون محالا **الثانية** ان الفعل الصادر
من العبد اما ان يكون العبد متمكنا من فعله وتركه او لا يكون فان لم يكن متمكنا منه فالتكليف له
بالفعل يكون مكلفا بما لا يطاق وان كان متمكنا منه فان لا يتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح او
يتوقف الاول محال والا كان كل موجود حادثا هكذا او يلزم منه سد باب اثبات واجب الوجود وان
توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع وان كان من فعل غيره
فاما ان يجب معه وقوع الفعل او لا يجب واذا لم يجب كان ممتنعا او جايزا والاول محال والا كان
المرجح مانعا وان كان الثاني عاد التقسيم بعينه وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب والعبد اذ ذاك

يكون مجبورا لا مخيرا وهو عين التكليف بما لا يطاق **الثالثة** ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله
والا كانت مؤثرة فيه حالة وجوده وفيه ايجاد الموجود او قبل وجوده ويلزم من ذلك ان يكون تاثير
القدرة في المقدور مغايرا له لتحقق التاثير في الزمن الاول دونه والكلام في ذلك التاثير كتاثير
مؤثر فيه كالاول وهو تسلسل ممتنع فالقدرة غير مؤثرة في الفعل وهو المطلوب **الرابعة** ان العبد
مكلف بالفعل قبل وجود القدرة عليه فكان تكليفه بما لا يطاق وبيان ذلك انه مكلف بالفعل قبل
وجود الفعل والقدرة غير موجودة قبل الفعل لانها لو وجدت لكان لها متعلق ومتعلقها لا يكون عدما
لانه نفي فلا يكون اثرا لها فكان وجودا ولزم من ذلك ان تكون موجودة مع الفعل لا قبله **الخامسة**
ان العبد مامور بالنظر بقوله تعالى قل انظروا والنظر متوقف على القضايا الفردية قطعا للتسلسل وهي
متوقفة على تصور مفرداتها وهي غير مقدورة التحصيل لانه ان كان عالما بها فتحصيل الحاصل محال وان
لم يكن عالما بها فطلبها محال فالنظر يكون ممتنع التحصيل وهذه الحجج ضعيفة جدا اما الحجة الاولى
فلقايل ان يقول ما المانع ان يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي الى الفعل قوله لانه صار الفعل واجبا
قلنا صار الفعل واجبا بالداعي اليه والاختيار له او لذاته الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا خرج
العبد عن كونه مكلفا بما لا يطاق ثم يلزم عليه ان يكون افعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكره
وهو ممتنع فما هو الجواب في افعال الله يكون مشتركا واما الثانية فهي بعينها ايضا لازمة على افعال الله
اذ امكن ان يقال فعل الله اما ان لا يكون متمكنا منه او يكون وهو اما ان يفتقر الى مرجح او لا وان افتقر
الى مرجح فان كان من فعله عاد التقسيم وان لم يكن من فعله فاما ان يجوز وقوع الفعل معه او لا
يجب وهلم جرا الى اخره والجواب يكون مشتركا وكذلك الثالثة ايضا لازمة على افعال الله تعالى مع انها
مقدورة له اجماعا واما الرابعة فيلزم منها ان تكون قدرة الرب حادثة موجودة مع فعله لا قبله وهو
مع احالته فقايل هذه الطريقة غير قايل به وبيان ذلك انه امكن ان يقال لو وجدت قدرة الرب
قبل وجود فعله لكان لها متعلق وليس متعلقها العدم فلم يبق غير الوجود ويلزم ان لا يكون قبل الفعل
بعين ما ذكروه واما الخامسة فاشد ضعفا مما ابطلناه في كتاب دقايق الحقايق ابطالا لا ريبة
فيه بما لا يحتمله هذا الكتاب فعلى الناظر بمراجعته وبتقدير ان لا يكون التصورات مكتسبة فالعلم
بها يكون حاصلا بالضرورة والتكليف بالنظر المستند اليها بقطع التسلسل عنده من المعلومات
الضرورية لا يكون تكليفا بما لا يطاق وهو معلوم بالضرورة والمعتمد في ذلك مسلكان الاول ان العبد
غير خالق لفعله فكان مكلفا بفعل غيره وهو تكليف بما لا يطاق وبيان انه غير خالق لفعله انه لو كان
خالقا لفعله فليس خالقا له بالذات والطبع اجماعا بل بالاختيار والخالق بالاختيار لا بد وان يكون

مخصصا المخلوقه بالارادة ويلزم من كونه مريدا له ان يكون عالما به ضرورة والعبد غير عالم بجميع اجزاء
حركاته فى جميع حالاته ولا سيما فى حالة اسراعه فلا يكون خالقا لها المسلك الثانى ان اجماع السلف
منعقد على ان الله تعالى مكلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على كفره وهو تكليف بالمستحيل
وقوعه لانه لو وقع لزم ان يكون علم البارى تعالى جهلا وهو محال فالمستحيل اما المسلك الاول فان سلمنا ان
العبد لابد وان يكون عالما بما يخلقه من افعاله لكن من جهة الجملة او من جهة التفصيل الاول لا سبيل
الى نفيه والثانى ممنوع وان سلمنا دلالته ما ذكروه على ان العبد غير خالق لفعله لكنه معارض بما يدل
على خلقه له ودليله المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان قدرة العبد ثابتة بالاجماع منا ومنكم على
فعله فلو لم تكن هى المؤثرة فيه لا نتفى الفرق بين المقدور وغيره وكان المؤثر فيه غير البعيد ويلزم
منه وجود مقدور بين قادرين ولما وقع الاختلاف بين القوى والضعيف ولجاز ان تكون متعلقة
بالجواهر والالوان كما فى العلم ولكان العبد مضطرا فيما خلق فيه من الفعل لا مختارا ولجاز ان يصدر
عن العبد افعال محكمة بدفعة وهو لا يشعر بها ولما انقسم فعله الى طاعة ومعصية لانه ليس من فعله
ولكان الرب تعالى اضر على العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس فداع لا غير ولما
حسن شكر العبد ولا ذمه على افعاله ولا امره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه ولكان الرب تعالى امر العبد
بفعل نفسه وهو قبيح معدود عند العقلاء من الجهل والحمق ولكان الكفر والايمان من قضاء الله تعالى
وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا فالايمان باطل ولكان
الرب تعالى اما راضيا به او غير راض والاول يلزم منه الرضا بالكفر والثانى يلزم منه عدم الرضا بالايمان
والكل محال مخالف للاجماع واما النقل فقوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا وقوله تعالى ام حسب
الذين اجترحوا السيئات وقول النبى صلعم اعملوا وقاربوا وسددوا وقوله نية المؤمن خير من عمله الى غير
ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل الى العبد والعقلاء متوافقون على اطلاق اضافة الفعل الى العبد
بقولهم فلان فعل كذا وكذا والاصل فى الاطلاق الحقيقة واما المسلك الثانى فهو ان تعلق علم البارى
تعالى بالفعل وبعدمه اما ان يكون موجبا لوجود ما علم وجوده وامتناع وجود ما علم عدمه او لا يكون لذلك
فان كان الاول فيلزمه محالات وهو ان يكون العلم هو القدرة او ان يستغنى به عن القدرة ولا يكون
الرب تعالى قادرا على ايجاد الشئ او عدمه وان لا يكون للرب اختيار ولا للعبد فى فعل ما من الافعال
لكونه واجبا بالعلم او ممتنعا وان لم يكن موجبا للوجوب ولا للعدم فقد بطل الاستدلال وان سلم ذلك
لكنه معارض بما سبق من الادلة العقلية والنقلية والجواب عن ما ذكروه اولا على المسلك الاول ان الفعل
المخلوق للعبد بتقدير خلقه له مخلوق له بجميع اجزائه وكل جزء منه مخلوق له بانفراده فيجب ان يكون عالما
به لما سبق من الدليل وهذا هو العلم بالتفصيل وهو غير عالم لما حققناه وعما ذكروه من الالزام الاول بمنع
عدم الفرق بين المقدور وغيره بتقدير كون القدرة غير مؤثرة كما فى العلم فانه وان لم يكن مؤثرا فى
المعلوم فلا يمتنع معه الفرق بين المعلوم وغيره وعن الثانى انه انما يمتنع وجود مقدور بين قادرين
خالقين او مكتسبين اما بين خالق ومكتسب فهو غير مسلم وعن الثالث بان الاختلاف بين القوى و
الضعيف انما هو واقع فى كثرة ما يخلقه الله تعالى من القدر على المقدورات فى احد الشخصين دون
الاخر لا فى التاثير وعن الرابع انه انما يلزم ان لو كان تعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة كونه غير
مؤثر فيها وهو غير مسلم وعن الخامس انه انما يلزم ان يكون العبد مضطرا ان لو لم يكن فعله مكتسبا
له ومقدورا فلا يلزم من عدم التاثير عدم الاكتساب وعن السادس انه لا مانع من تلازم القدرة
على الشئ والعلم به وعن السابع انه لا معنى لانقسام فعل العبد الى الطاعة والمعصية غير كونه مامورا
به ومنهيا عن هذا الكسب وهو كذلك وعن الثامن انه لازم على اصلهم ايضا فان التمكين من الكفر بخلق
القدرة عليه اضر من الدعاء اليه وقد فعل الله ذلك للعبد فما هو الجواب لهم فهو جوابنا وعما ذكروه من الامر
والنهى والشكر والذم والثواب والعقاب والامر للعبد بما هو فعل الله تعالى بالمنع من القبيح ذلك بتقدير
ان يكون قادرا غير مؤثر وانه مبنى على التحسين والتقبيح العقلى وقد ابطلناه وعن الالزام بالقضاء
والقدر ان القضاء قد يطلق بمعنى الاعلام والامر والاختراع وانقضاء الاجل والزام الحكم وقد قيل بمعنى
والارادة لغة على هذا فالايمان من قضائه بمجموع هذه الاعتبارات وهو حق واما الكفر فليس من قضائه
بمعنى كونه مامورا بل بمعنى خلقه وارادة وقوعه وهو حق من هذا الوجه ايضا وعن الالزام بالرضا
انه راض بالايمان وغير راض بالكفر وعن المنقول بان ما ذكروه غايته اضافة الفعل الى العبد حقيقة
ونحن نقول به فان الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدورا له وهو اعم من الموجد والجواب
عما ذكروه على المسلك الثانى بان تعلق العلم بوجود الفعل يلازم الوجود المقدور فانه انما يعلم وجوده مقدورا
لا غير مقدور وكذلك فى العدم وعلى هذا فلا يلزم منه عدم القدرة فى حق الله تعالى ولا سلب اختياره
فى فعله وكذلك العبد فانه انما علم وقوع فعل العبد مقدورا للعبد والمعارضات فقد سبق الجواب
عنها المسئلة الثانية مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يشترط فى التكليف بالفعل ان يكون
شرطه حاصلا حالة التكليف بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه فهو جائز
عقلا وواقع سمعا خلافا لاكثر اصحاب الرأى وابى حامد الاسفراينى من اصحابنا وذلك كتكليف
الكفار بفروع الاسلام حالة كفرهم ودليل الجواز العقلى انه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم
الخطاب وقال له اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان

مقدمًا عليها لم يكن عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا فان قيل التكليف بالفروع
المشروطة بالايمان اما ان يكون حالة وجود الايمان او حالة عدمه فان كان الاول فلا تكليف قبل الايمان
وهو المطلوب وان كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو غير جايز عقلا وايضا فان التكليف بالفروع
غير ممكن الامتثال لاستحالة ادايها حالة الكفر وامتناع ادايها بعد الايمان لكونه مسقطا لها بالاجماع
وما لا يمكن امتثاله فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وان لم يقل به قايل هذه المسئلة قلنا اما الاشكال
الاول فانما يلزم منه التكليف بما لا يطاق ان لو كان تكليفه بالفروع حالة الكفر ان لو كان تكليفه بمعنى الزامه
الاتيان بها مع الكفر وليس كذلك بل بمعنى انه لو مات على الكفر حتى مات ولم يات بها مع الايمان فانه يعاقب
في الدار الاخرة ولا احالة فيه وبهذا الحرف يندفع ما ذكروه من الاشكال الثاني ايضا كيف وان الاتيان
بعد الاسلام غير ممتنع غير ان الشارع اسقطه ترغيبا في الدخول في الاسلام بقوله عليه الصلوة والسلام
يجب ما قبله وهذا بخلاف المرتد حيث انه اوجب عليه فعل ما فاته في حال ردته ليكون ذلك مانعا له
من الردة واما الوقوع شرعا فيدل عليه النص والحكم اما النص فقوله تعم لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين الى قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
والضمير في قوله امروا عايد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وايضا فقوله تعم فلا صدق ولا
صلى ولكن كذب وتولى ذم على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذم عليه وايضا قوله تعم والذين
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته ولولا
انه محرم عليه ومنهي عنه لما اثمه به وهذا حجة على من نفى التكليف بالامر والنهي ودون من خص التكليف
بالنهي دون الامر وايضا قوله تعم ولله على الناس حج البيت من استطاع والكافر داخل فيه لكونه من الناس
وايضا قوله تعم وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة لكن قال المفسرون المراد بالزكوة في هذه الاية انما هو قول
القايل لا اله الا الله وايضا قوله تعم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ولو لم يكونوا
قد كلفوا بالصلوة لما عذبوا عليها فان قيل هذه حكاية قول الكفار ولا حجة فيها وان كانت حجة لكن
امكن ان يكون المراد من قولهم لم نك من المصلين اي من المؤمنين ومنه قوله عليه الصلوة والسلام نهيت عن قتل
المصلين واراد به المؤمنين وان كان المراد به الصلوة الشرعية حقيقة غير ان العذاب انما كان لتكذيبهم
بيوم الدين غير انه غلط باضافة ترك الطاعات اليه وان كان ذلك مضافا الى الصلوة لكن الى تركها بل
الى اخراجهم انفسهم عن العلم بقبح تركها بترك الايمان وان كان ذلك على ترك الصلوة لكن امكن ان يكون
ذلك اخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلوة حالة ردتهم وذلك محل الوفاق والجواب عن قولهم

انه حكاية قول الكفار ان علماء الامة من السلف وغيرهم اجمعوا على ان المراد بذلك انما هو تصديقهم فيما قالوه
والتحذير لغيرهم من ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين وقد عطف على ما قبله والاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في اصل الحكم وعن حمل لفظ المصلين على المؤمنين انه ترك الظاهر من غير دليل وان امكن
تاويل لفظ الصلوة فيما ذكرتموه فما قولهم ولم نك نطعم المسكين فان المراد به انما هو الاطعام الواجب لاستحالة
التعذيب على ترك اطعام ليس بواجب وعن قولهم بتغليظ عذاب التكذيب باضافة ترك الطاعات
اليه انها لو كانت مباحة لما غلظ العذاب بها وعن قولهم بالتعذيب باخراج انفسهم عن العلم بقبح ترك
الصلوة انه ترك الظاهر من غير دليل وانه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين من لم
يباشر شيئا منها لاستواءهما فيما قيل وهو خلاف الاجماع وعن الحمل على صلوة المرتدين ان الاية بلفظها
عامة في كل المجرمين المذكورين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام في المرتدين وغيرهم فلا يجوز
تخصيصها من غير دليل هذا من جهة النصوص واما من جهة الالزام فهو انه لو امتنع التكليف بالفعل
مع عدم شرط الفعل لامتنع التكليف بالصلوة مع عدم الطهارة ولكان من ترك الطهارة والصلوة

المسئلة الثالثة

ابدا لا يعاقب ولا يذم الا على ترك الطهارة بل على ما لا تتم الطهارة الا به وذلك خلاف اجماع الامة
اتفق اكثر المتكلمين على ان التكليف لا يتعلق الا بما هو كسب العبد من الفعل خلافا لابي هاشم في قوله
ان التكليف قد يكون بان لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بالضد وذلك لان من لا يفعل احتج المتكلمون
بان ممتثل التكليف مطيع والطاعة حسنة والحسنة مستلزمة للثواب على ما قال الله تعم من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها وقال تعم ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ولا فعل عدم
محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد ولا متعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد
لا يكون مثابا عليه لقوله تعم وان ليس للانسان الا ما سعى فان قيل عدم الفعل وان لم يكن امرا وجوديا ولا
ذاتا ثابتة فانما يمتنع التكليف به ويمتنع ان يكون الامتثال به طاعة وحسنة مثابا عليها ان لو لم يكن
مقدورا للعبد ومكتسبا له وهو غير مسلم كما قال القاضي ابو بكر واحد قوليه قال المتكلمون عدم الفعل
من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد قبل خلق قدرته لهو وهو مستمر الى
ما بعد خلق القدرة فلا يكون مقدورا للعبد ولا مكتسبا له ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما
تقرر الا ان للخصم ان يقول لا يلزم من عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور ان يكون المقارن منه
غير مقدور المسئلة الرابعة اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من
اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته
اصحابنا ونفاه المعتزلة احتج اصحابنا بان الفعل في اول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وسواء قيل

بتقدم القدرة عليه كما هو مذهب المعتزلة او بوجودها مع وجوده كما هو مذهب اصحابنا واذا كان مقدورا
امكن تعلق التكليف به فان قيل القول بجواز تعلق التكليف به في اول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد
الموجود وهو محال قلنا يلزم منه الامر بايجاد ما كان موجودا او بما لم يكن موجودا الاول ممنوع والثاني فدعوى
احالته نفس محل النزاع ثم يلزمهم من ذلك ان لا يكون الفعل في اول زمان حدوثه اثر للقدرة القديمة
ولا الحادثة على اختلاف المذهبين موجدة له لما فيه من ايجاد الموجود وهو محال فما هو جوابهم في ايجاد
القدرة له فهو جوابنا في تعلق الامر به المسئلة الخامسة اختلف اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول النيابة
فيما كلف به من الافعال البدنية فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة حجة اصحابنا على ذلك انه لو قال القايل
لغيره اوجبت عليك خياطة هذا الثوب فان خطئته او استنبت في خياطته اثبتك وان تركت
الامرين عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتنعا ويدل على وقوعه
ما روي عن النبي عم انه راى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له النبي عم حججت عن نفسك فقال لا فقال له حج
عن نفسك ثم عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه فان قيل وجوب العبادات البدنية انما ابتلاء وامتحان
من الله تع للعبد فانه مطلوب الشارع لما فيه من كسر النفس الامارة بالسوء وقهرها لكونها عدوة لله تع على
ما قال عليه الصلوة والسلام حكاية عن ربه عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وتحصيلا للثواب على
ذلك وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل لها في باقي الصفات من الالام واللذات ونحوه قلنا اما
الابتلا والامتحان بالتكليف لما ذكروه وان كان مع تعيين المكلف لاداء ما كلف به اشق مما كلف به مع
تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة فان المشقة
لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه وهو الغالب وبما يبذله من العوض للنايب بتقدير النيابة و
بلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض وليس المراعى في باب التكاليف اسقاها واعلاها رتبة ولذلك كانت
متفاوتة واما الثواب والعقاب فليس مما يجب على الله تع في مقابلة الفعل بل ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله كما عرف من اصلنا بل له ان يثيب العاصي ويعاقب الطايع الاصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
وفيه خمس مسائل المسئلة الاولى اتفق العقلا على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا فاهما للتكليف لان التكليف خطاب
والخطاب لمن لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم لاصل الخطاب دون تفاصيله
من كونه امرا ونهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الامر به هو الله تع وانه واجب الطاعة وكون المامور
به على صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الذي لا يميز فهو بالنظر الى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة
بالنظر الى اصل الخطاب ويتعذر تكليفه ايضا الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق لان المقصود من
التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب فهو متوقف على فهم تفاصيله واما الصبي المميز وان كان يفهم

ما لا يفهم

ما لا يفهم غير المميز غير انه ايضا غير فاهم على الكمال مما يعرفه كامل العقل من وجود الله تع وكونه متكلما
مخاطبا مكلفا بالعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تع وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود
التكليف فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وان كان
مقاربا لحالة البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه
كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة غير انه لما كان العقل فيه والفهم خفيا وظهوره فيه
على التدريج ولم يكن له ضابط يعرف به جعل الشارع له ضابطا وهو البلوغ وحط عنه التكليف
قبله تخفيفا عليه ودليله قوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن
النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قيل اذا كان الصبي والمجنون غير مكلف فكيف
وجبت عليهما الزكوة والنفقات والضمانات وكيف امر الصبي المميز بالصلوة قلنا هذه الواجبات
ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون بل بماله او بذمته فانه اهل للذمة بانسانيته المتهيئ بها
لقبول فهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لادائها عنهما الولي او هما بعد الافاقة والبلوغ
وليس ذلك من باب التكليف في شيء واما الامر بصلوة المميز فليس من جهة الشارع وانما هو من جهة
الولي لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك انه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف
خطاب الشارع على ما تقدم وعلى هذا فالغافل عما كلف به والسكران المتخبط لا يمكن خطابه وتكليفه
في حالة غفلته وسكره ايضا اذ هو في تلك الحالة اسوأ حالا من الصبي المميز فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع
وحصول مقصوده منه وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحال فتخريجه كما
سبق في الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران فيه منع وان نفذ فليس من باب التكليف في شيء بل من
باب ثبت بخطاب الوضع والاخبار بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال الشمس وطلوع
الهلال علامة على وجوب الصلوة والصوم وكذا الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره وقوله تع لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى وان كان من باب خطاب التكليف بنهي السكران فليس المراد منه النهي عن الصلوة
حالة السكر بل النهي عن السكر في وقت ارادة الصلوة وتقديره اذا اردتم الصلوة فلا تسكروا كما
يقال لمن اراد التهجد لا تقرب التهجد وانت شبعان اي لا تشبع اذا اردت التهجد حتى لا يثقل
عليك التهجد وهو وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلوة فغير مانع
لورود النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام حيث لم يكن المسكر حراما وان كان وروده بعد التحريم
وفي حالة السكر لكن يجب حمل لفظ السكران في الاية على من دب الخمر في شوونه وكان ثملا نشوانا
واصل عقله ثابت لان ذلك مما يؤول الى السكر غالبا والتعبير عن الشيء باسم ما يؤول اليه يكون

يجوز كما فى قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله حتى تعلموا ما تقولون فيجب حمله على كمال التثبت على
ما يقال اذ هو غير ثابت حالة الابتداء وان كان الفعل والفهم حاصلا وذلك كما يقال لمن اراد فعل امر وهو غضبان
لا تفعل حتى تعلم ما تفعل اى حتى يزول غضبك المانع من التثبت على ما تفعل وان كان عقله وفهمه
حاصلا فيجب المصير الى هذه التاويلات جمعا بين الآية وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف المسئلة
الثانية مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم وربما الغافل والسكران لعدم الفهم بالتكليف والمعدوم
اسوا حالا من هؤلاء فى هذا المعنى لوجود اصل الفهم فى حقهم وعدمه بالكلية فى حق المعدوم حتى انكر
ذلك جميع الطوايف وكسف الفطاعن ذلك انا لا نقول ان المعدوم مكلف بالاتيان بالفعل حالة
عدمه بل معنى كونه حاله العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده
وبهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والاقتضاء القديم فان الوالد
لو وصى بعض ورثته لمن سيوجد بعده من اولاده بوصية فان الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفا
بوصية والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير المخالفة والامتثال وايضا فاننا فى وقتنا
هذا نتصف بكوننا مامورين بامر النبى عليه السلم وان كان امره فى الحال معدوما وليس ذلك الا بما وجد منه من
الامر حال وجوده ومثل هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبى والمجنون بتقدير فهمهما ايضا بل اولى
من حيث ان المنتظر فى حقه الفهم لا غير وفى حق المعدوم الفهم والوجود وهل يسمى التكليف بهذا التفسير
فى الازل خطابا للمعدوم وامرا له عرفا الحق انه يسمى امرا ولا يسمى خطابا ولهذا فانه يحسن ان يقال الوالد
اذا وصى بامر لمن سيوجد من اولاده بفعل من الافعال انه امر اولاده ولا يحسن ان يقال خاطبهم لكن
تمام فهم هذه القاعدة موقوف على اثبات كلام النفس وتحقيق كون الامر بمعنى الطلب والاقتضاء وقد
حققنا ذلك فى الكلاميات بما يجب على الاصولى تقليد المتكلم فيه المسئلة الثالثة اختلفوا فى الملجى
الى الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه فى جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا وعدما والحق انه اذا خرج
بالاكراه الى حد الاضطراب وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه نسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه
به ايجادا وعدما غير جايز الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جايزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع
سمعا لقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المواخذة
وهو مستلزم لرفع التكليف وما يلزمه من الغرامات فقد سبق جوابه غير مرة واما ان لم ينته الى حد الاضطرار
فهو مختار وتكليفه جايز عقلا وشرعا واما المخاطى فغير مكلف اجماعا فيما هو مخطى فيه ولقوله عليه الصلوة
والسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان الحديث المسئلة الرابعة اختلفوا فى تكليف الحايض بالصوم
فنفاه اصحابنا واثبته اخرون والحق فى ذلك انه ان اريد بكونها مكلفة به بعد زوال الحيض المانع فهو

حق وان اريد به انها مكلفة بالاتيان بالصوم حالة الحيض فهو ممتنع وذلك لان فعلها للصوم
فى حالة الحيض حرام ومنهى فيمتنع ان يكون واجبا ومامورا به لما بينهما من التضاد الممتنع الا على
القول بجواز التكليف بما لا يطاق فان قيل فلو لم يكن الصوم واجبا عليها لما وجب عليها قضاؤه قلنا
القضاء عندنا انما يجب بامر مجدد فلا يستدعى امرا سابقا وانما سمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما
انعقد سبب وجوبه من الصوم ولم يجب لمانع الحيض المسئلة الخامسة فى ان المكلف بالفعل او
الترك هل يعلم كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال ام لا والذى عليه اجماع الاصوليين انه يعلم ذلك اذا
كان المامور والامر له جاهلا بعاقبة امره وانه يتمكن مما كلف به ام لا كامر السيد لعبده بخياطة الثوب
فى الغد ومحل الخلاف فيما اذا كان الامر عالما بعاقبة الامر دون المامور كامر الله تعالى بالصوم فى الغد فاثبت
ذلك القاضى ابو بكر والجم الغفير من الاصوليين ونفاه المعتزلة احتج المثبتون بان الامر بالطاعات
والنهى عن المعاصى متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الامر فكان ذلك معلوما ويدل على تحققه اجماع
الامة من السلف قبل ظهور المخالفين على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات منهى عن المعاصى قبل
التمكن مما امر به ونهى عنه وانه بعد مقربا بالعزم على فعل الطاعة وترددا المعصية وانه يجب عليه الشروع
فى العبادات الخمس فى اوقاتها بنية الفرض وان المانع له من ذلك بالحث من الصد عن فعلها اثم عاص
بصده عن امتثال امر الشارع وذلك كله مع عدم الامر والنهى محال وايضا فانه لو لم يكن الامر معلوما له
فى حال التعذر وقصد الامتثال فى الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت
وهو محال فان قيل لا خفاء بان تعليق الامر على شرط معلوم الوقوع وسواء كان وقوعه حاليا كما اذا قال صم
ان كان الله تعالى موجودا او ماليا كما اذا قال صم ان طلعت الشمس غدا او معلوم الانتفاء كما اذا قال صم ان
اجتمع الضدان محال بل الاول امر جازم غير مشروط كيف وانه يمتنع تعليق الامر بشرط مستقبل لان
الشرط لا بد وان يكون حاصلا مع المشروط او قبله والثانى وان كان فيه صيغة افعل فليس بامر لما
فيه من التكليف بما لا يطاق والبارى تعالى عالم بعواقب الامور فان كان عالما بتمكن العبد مما كلفه به وانه
سيأتى به فهو امر جزم لا شرط فيه وان كان عالما بعدم تمكنه مما قيل له افعله او لا تفعله فلا يكون ذلك امرا
ولا نهيا واذا كان كذلك فالامر والنهى قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلوما للعبد لتجويز عدم الشرط
التمكن فى علم الله تعالى وعلى هذا فيجب حمل الاجماع فيما ذكرتموه من الاحكام على ظن ان الامر بناء على ان الغالب
من المكلف بقاؤه وتمكنه لا على تحقيق الامر والعلم به قلنا اما امتناع تعليق الامر بشرط معلوم الوقوع و
الانتفاء عند المامور فلا نزاع فيه الا على راى من يجوز تكليف ما لا يطاق واما النزاع اذا كان ذلك
معلوما للامر دون المامور فانه لا يبعد امر السيد لعبده بفعل شى فى الغد مع علمه برفع ذلك فى الغد

مع علمه بوقوع ذلك فى الغد عنه استصلاحا للعبد باستعداده فى الحال بالقيام لامرسيده واشتغاله بذلك عن معاصيه او امتحانه بما يظهر عليه من امارات البشر والكراهة حتى يثيبه على هذا او يعاقبه على هذا الا القصد الاتيان بما امره به او الانتهاء عما نهاه عنه ولا يكون ذلك من باب التكليف بما لا يطاق واذا كان معقولا مفيدا امكن مثله فى دار البارى تم قولهم شرط الامر لا يكون متاخرا عنه مسلم لما فيه من استحاله وجود المشروط عند شرطه غير ان الشرط المتاخر عن الامر هو التمكن من الفعل ليس شرطا فى تحقق الامر وقيامه بنفس الامر حتى يتاخر شرط وجوده بل هو شرط الامتثال والامر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتثال كما علم من اصلنا وعلى هذا فقد بطل قولهم ان الامر والنهى قبل التمكن من الامتثال يمتنع ان يكون معلوما للعبد ووجب حمل الاجماع فيما ذكرناه من الاحكام على وجود الامر حقيقة لا على ظن وجوده لان احتمال الخطاء فى الظن قايم وهو ممتنع فى حق الاجماع واذا عرف ما حققناه فمن افسد صوم رمضان بالوقاع ثم مات او جن بعد ذلك فى اثناء النهار وجبت عليه الكفارة على احد قولينا على القول الاخر لا لانها انما تجب بافساد صوم واجب لا تعرض للانقطاع فى اليوم لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه وكذلك يجب على الحايض الشروع فى صوم يوم علم الله انها تحيض فيه حتى انه لو قال ان شرعت فى الصوم او الصلوة فزوجتى طالق ثم شرع ومات فى اثنائها حنث ولزمه الطلاق ولا كذلك عند المعتزلة وعلى هذا اكل ما يرد من هذا القبيل القاعدة الثانية

فى بيان الدليل الشرعى واقسامه وما يتعلق بهن احكامه ويشتمل على مقدمة واصول اما المقدمة ففى بيان الدليل الشرعى واقسامه فنقول كما قد بينا فى القاعدة الاولى حد الدليل وانقسامه الى عقلى وشرعى وليس من غرضنا هيهنا تعريف الدليل العقلى بل الشرعى والمسمى بالدليل الشرعى منقسم الى ما هو صحيح فى نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع وذلك لانه اما ان يكون واردا من جهة الرسول اولا من جهة فان كان الاول فلا يخلو اما ان كان من قبيل ما يتلى اولا من قبيل ما يتلى فان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان من قبيل ما لا يتلى فهو السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع وان كان الثانى فلا يخلو اما ان يكون صورة بحمل معلوم على معلوم او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثانى فهو الاستدلال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعى عندنا به والاصل فيها انما هو الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع فراجع اليهما واما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل والاستدلال فرع تابع لهما واما القسم الثانى وهو ما ظن انه دليل وليس بدليل فكشرع من قبلنا ومذهب الصحابى والاستحسان والمصلحة المرسلة على ما يا[تى]

بتحقيق الكلام فيه القسم الاول فيما يجب العمل به مما يسمى دليلا شرعيا ولما بان انه على خمسة انواع فالنظر المتعلق بها منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه ومنه ما هو مشترك بينها فلنرسم فى كل واحد منها اصلا وهى ستة اصول الاصل الاول فى تحقيق معنى الكتاب وما يتعلق به من المسايل لانه الاول والاولى ويتم النظر فيه اما حقيقة الكتاب فقد قيل فيه هو ما نقل الينا بين دفتى المصحف بالاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا وفيه نظر فانه لا معنى للكتاب سوى القران المنزل علينا على لسان جبريل وذلك مما لا يخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله الينا متواترا بل ولا بعدم نقله الينا بالكلية بل غايته جهلنا بالقران بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرانا بتقدير عدم تواتره وعلمنا بوجوده غير ماخوذ فى حقيقته فلا يمكن اخذه فى تحديده والاقرب فى ذلك ان يقال الكتاب هو القران القابل للتنزيل فقولنا القران احترازا عن ساير الكتب المنزلة من التورية والانجيل وغيرهما فانها وان كانت كتبا لله تعالى فليست هى الكتاب المعهود لنا المحتج فى شرعنا على الاحكام الشرعية التى نحن بصدد تعريفها وفيه احترازا عن الكلام المنزل على النبى عم مما ليس بمتلو وقولنا القابل للتنزيل احترازا عن كلام النفس فانه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفسانى ولذا لم يقل فيه هو القديم ولم يقل هو المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم يقل هو الكلام المعجز لان السورة الواحدة كذلك وليست هى الكتاب بل بعضه واذا بينا على تعريف حقيقة الكتاب فلا بد من النظر فيما يختص به من المسايل وهى خمس المسئلة الاولى اتفقوا على ان ما نقل الينا من القران نقلا متواترا وعلمنا انه من القران انه حجة واختلفوا فيما نقل الينا منه احادا كمصحف ابن مسعود وغيره انه هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعى واثبته ابو حنيفة وبنى عليه وجوب التتابع فى صوم اليمين بما نقله ابن مسعود فى مصحفه من قوله فصيام ثلاثة ايام متتابعات والمختار انما هو مذهب الشافعى وحجته ان النبى عم كان مكلفا بالقاء ما نزل عليه من القران على طايفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه فالراوى له اذا كان واحدا ان ذكره على انه قران فهو خطا وان لم يذكره على انه قران فقد تردد بين ان يكون خبرا عن النبى عم وبين ان يكون مذهبا له فلا يكون حجة وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبى عم وعلى هذا امتنع وجوب التتابع فى صوم اليمين على احد قوليه فان قيل قولكم ان النبى عم وسلم كان يجب عليه القاء القران الى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا نسلم ذلك وكيف يمكن دعواه مع ان حفاظ القران فى زمانه عليه الصلوة والسلم لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم وان جمعه انما كان بطريق تلقى احاد اياته من الاحاد ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة ولو كان قد القاه الى جماعة تقوم الحجة بقولهم لما كان كذلك ولهذا ايضا اختلفوا فى البسملة انها من القران وانكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القران سلمنا وجوب

ذلك على النبي م وانه سمع منه جمع تقوم الحجة بقولهم ولكن انما يمتنع السكوت عن نقله على الكل
لعصمتهم عن الخطاء ولا يمتنع ذلك بالنسبة الى بعضهم واذا كان ابن مسعود من جملتهم وقد روى
ما رواه فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطا بالسكوت وعند ذلك فيتعين حمل روايته لذلك في مصحفه
على انه من القران لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه غايته انه غير مجمع على العمل به لعدم
تواتره وان لم يصرح بكونه قرانا امكن ان يكون من القران وامكن ان يكون لكونه خبرا عن النبي م وامكن ان يكون
لكونه مذهبا له كما ذكرتم وهو حجة بتقدير كونه قرانا وبتقدير كونه خبرا عن النبي م وهما احتمالان
وانما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبا له وهو احتمال واحد ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب
من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس بقران وانه متردد بين الخبر وبين كونه مذهبا له الا ان
احتمال كونه خبرا راجح لان روايته له موهم بالاحتجاج به ولو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس
عن السامع المعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة ام لا والجواب اما وجوب
القاية على عدد تقوم الحجة بقولهم فلذلك بما لم يخالف فيه احد من المسلمين لان القران هو المعجز
الدالة على صدقه م قطعا ومع عدم بلوغه الى من لم يشاهده بخبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة
اليه فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي م ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القران في زمن النبي م عدد
التواتر ان يكون الحفاظ احادا بانه كذلك واما التوقف في جمع ايات القران على اخبار الاحاد فلم يكن قرانا بل
في تقديمها وتاخيرها بالنسبة الى غيرها وفي طولها وقصرها وانما ما اختلفت به المصاحف فاكان
من الاحاد فليس من القران وما كان متواترا فهو منه واما الاختلاف في التسمية انما كان في
وضعها في اول كل سورة لا في انها من القران واما انكار ابن مسعود فلم يكن لانزال هذه السور على
النبي م بل لاجرائها مجرى القران في حكمه قولهم اذا رواه ابن مسعود ولم يتفق الكل على الخطا قلنا وان كان كل
الا انه لا تقوم الحجة به في كونه قرانا كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب
نقله عليه وعند ذلك فلو قلنا ان ما نقله ابن مسعود قران لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام
بالسكوت ولو قلنا انه ليس بقران لم يلزم منه ذلك لا بالنسبة الى الراوي ولا بالنسبة الى ما عداه من
الساكتين وبتقدير ارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحدا اولى من ارتكاب الجماعة له وعلى هذا
فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض وبعين تردد نقله بين الخبر والمذهب قولهم
حمله على الخبر راجح لا نسلم ذلك قولهم لو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس قلنا اجمع المسلمون على
ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي م ليس بحجة وما نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الحمل على المذهب مع
انه مختلف في الاحتجاج به اولى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية مع انه ليس بحجة بالاتفاق

كيف

كيف وفيه موافقة النفي للاصل وبراءة الذمة من التتابع بخلاف مقابله فكان اولى المسئلة الثانية
اتفقوا على ان التسمية من القران في سورة النمل وانما اختلفوا في انها اية من القران في اول كل سورة فنقل
عن الشافعي في ذلك قولان لكن من الاصحاب من حمل القولين على انها من القران في اول كل سورة
حيث كتبت مع القران بخط القران ام لا ومنهم من حمل القولين على انها هل هي اية برأسها في اول كل سورة
او هي مع اول اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها
ليست من القران في غير سورة النمل وقضى بتخطية من قال بانها من القران في غير سورة النمل لكن من غير
تكفير له لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك والحجة لمذهب الشافعي من ثلاثة اوجه الاول انها انزلت
على رسول الله مع كل سورة ولذلك نقل عن ابن عباس انه قال كان رسول الله م لا يعرف ختم سورة
وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم وذلك يدل على انها من القران حيث انزلت
الثاني انها كانت تكتب بخط القران في اول كل سورة بامر رسول الله م وانه لم ينكر احد من الصحابة
على من كتبها بخط القران في اول كل سورة مع تحشيهم في الدين وتحرزهم في صيانة القران عما ليس منه
حتى انهم انكروا على من اثبت اوايل السور والتعشير والنقط وذلك كله يغلب على الظن انها حيث
كتبت بخط القران مع القران انها منه الثالث ما روي عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس
اية من القران لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة ولم ينكر عليه منكر فدل على انها
من القران في اول كل سورة فان قيل لو كانت التسمية اية من القران في اول كل سورة لم يخل اما ان
يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان الاول فما ذكرتم من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية
فلا تصلح للاثبات وايضا فانه كان يجب على النبي م ان يبين كونها من القران حيث كتبت معه
بيانا شافيا شايعا قاطعا للشك كما فعل في ساير الايات وان كان الثاني فليثبت التتابع في صوم
اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه قلنا الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع في اثبات كون التسمية
من القران في الجملة حتى يشترط القطع في طريق اثباتها وانما وقع في وضعها اية في اوايل السور
والقطع غير مشترط فيه ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من احد الخصمين للاخر كما وقع في
عدد الايات ومقاديرها قولهم كان يجب على النبي م بيان ذلك بيانا قاطعا للشك قلنا ولو لم تكن
من القران لبين بيانا قاطعا للشك كما فعل ذلك في التعوذ بل اولى من حيث ان التسمية مكتوبة
بخط القران في اول كل سورة ومنزلة على النبي م مع اول كل سورة كما سبق بيانه وذلك مما يوهم
انها من القران مع علم النبي م بذلك وقدرته على البيان بخلاف التعوذ فان قيل كل ما هو من القران
فهو منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القران فانه غير منحصر فلا يمكن بيان انه ليس من القران

قلنا نحن ما اوجب بيان كل ما ليس من القران انه ليس منه بل اوجبنا بيان ما يسبق الى الافهام
انه ليس من القران بتقدير ان لا يكون منه كما فى التسمية ولا يجرى انه منحصر بل هو اقل من بيان
ما هو من القران وعلى هذا فلا يلزم من وضع كون التسمية انه من القران فى سورة النمل قطعا ان يقال
مثله فى ثبوت قراءة ابن مسعود فى التتابع مع انها لم تثبت قطعا ولا ظنا **المسئلة الثالثة** القران
مشتمل على ايات محكمة ومتشابهة على ما قال تعم منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات اما
المحكم فاصح ما قيل فيه قولان الاول ان المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفا يزيل الاشكال ويرفع الاحتمال
وهو موجود فى كلام الله تعم والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال اما بجهة التساوى كالالفاظ المجملة
كما فى قوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لاحتماله زمن الطهر والحيض على السوية وقوله او يعفو
الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى وقوله او لمستم النساء لتردده بين اللمس باليد والوطء
او لا على جهة التساوى كالاسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر الى تاويل كقوله تعم ويبقى
وجه ربك ونفخت فيه من روحى تجرى باعيننا الله يستهزئ بهم ومكروا ومكر الله والسماوات مطويات
بيمينه ونحوه من الكنايات والاستعارات المأولة بتاويلات مناسبة لافهام العرب وانما سمى متشابها
لاشتباه معناه على السامع وهذا ايضا موجود فى كلام الله تعم القول الثانى ان المحكم ما انتظم وترتب على وجه
يفيد اماما من غير تاويل او مع التاويل من غير تناقض واختلاف فيه وهذا ايضا متحقق فى كلام الله تعالى
والمقابل له ما فسد نظمه واختلف لفظه ويقال له فاسد لا متشابه وهذا غير متصور الوجود فى
كلام الله تعم وربما قيل المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه والمتشابه ما كان من
القصص والامثال وهو بعيد عما يعرفه اهل اللغة وعن مناسبة اللفظ له لغة **المسئلة الرابعة**
القران لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له فى نفسه لكونه هذيانا ونقصانا كلام الرب تعالى عنه خلافا لمن
لا يؤبه به فى قوله كيف يقال ذلك وكلام الله تعم مشتمل على ما لا معنى له كحروف المعجم التى هى فى اوايل
السور اذ هى غير موضوعة فى اللغة لمعنى وعلى التناقض الذى لا يفهم كقوله تعم فيومئذ لا يسال عن
ذنبه انس ولا جان وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وعلى الزيادة التى لا فائدة فيها كقوله تعم فصيام
ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك العشرة كاملة فقوله كاملة غير مفيد لمعنى وكذلك قوله تعم واذا
نفخ فى الصور نفخة واحدة وقوله تعم لا تتخذوا الهين اثنين الى غير ذلك قلنا اما حروف المعجم فلا
نسلم انها لا معنى لها بل هى اسامى السور ومعرفة لها واما التناقض فهو غير صحيح اذ التناقض لا بد فيه
من اتحاد جهة السلب والايجاب وزمان الايجاب وسلبه غير متحد بل مختلف واما الزيادات المذكورة
فهى للتاكيد لا انها غير معقولة المعنى فان قيل وان كان ليس فى القران ما لا معنى له الا ان فيه

ما لا يفهم

ما لا يفهم معناه وهو فى معنى ما لا معنى له وكذلك كقوله تعم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم يقولون امنا به والواو فى والراسخون فى العلم ليست للعطف والا كان الضمير فى قوله
يقولون امنا به كل من عند ربنا عايدا الى الجملة المذكورة السابق من الله تعم والراسخين فى العلم وذلك
محال فى حق الله تعم فلم يبق الا ان يكون للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون ما علمه الرب تعم معلوما
لهم وايضا فان الايات الدالة على اليد والعين والوجه والروح ومكر الله والاستواء على العرش و
غير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منها فى اللغة وما هو المراد منه غير معلوم وايضا فان الخطاب
بالقران كما هو خطاب مع العرب فهو خطاب مع العجم ومعناه غير مفهوم لهم قلنا اما من قال بجواز
التكليف بما لا يطاق جوز ان يكون فى القران ما له معنى وان لم يكن معنى ما للمخاطب به له بيانا ولا كلف
فيما لا معنى له اصلا لكونه هذيانا ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك لكونه تكليفا بما لا
يطاق ولما فيه من اخراج القران عن كونه بيانا للناس ضرورة كونه غير مفهوم وهو خلاف قوله تعم هذا
بيان للناس ولان ذلك مما يجر الى عدم الوثوق بشئ من اخبار الله ورسوله ضرورة انه ما من خبر
الا ويجوز ان يكون المراد به ما لم يظهر منه وذلك مبطل للشريعة مطلقا والجواب عن الاية الاولى
بان الواو فيها للعطف وان الضمير فى قوله يقولون امنا به وان كان ظاهرا فى العود الى الجملة المذكورة
غير انه لا يمتنع تخصيصه باخراج الرب تعم عنه بدليل العقل المحيل لعود الضمير اليه واما باقى الايات
المذكورة فكلها كنايات ومجوزات مفهومة للعرب بادلة صارفة اليها على ما بيناه فى الكلاميات
المسئلة الخامسة اختلفوا فى اشتمال القران على الفاظ مجازية وكلمات غير عربية وقد استقصينا
الكلام فيهما فى القاعدة الاولى فى المبادى العربية **الاصل الثانى** فى السنة وهى فى اللغة عبارة
عن الطريقة فسنة كل احد ما عهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه كان ذلك من الامور
الحميدة او غيرها واما فى الشرع فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبى صم
وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا هو معجز ولا داخل فى المعجز
وهذا النوع هو المقصود بالبيان هاهنا ويدخل فيه اقوال النبى صم وافعاله وتقاريره و
اما الاقوال من الامر والنهى والتخيير والخبر وجهات دلالتها فسيأتى ايضاحها فى الفصل
الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيه الادلة الشرعية المنقولة ولكن البيان هاهنا مخصوصا
بما يخص النبى صم من الافعال والتقارير ويشتمل على مقدمتين وخمس مسائل **المقدمة الاولى**
فى عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام وشرح الاختلاف فى ذلك وما وقع الاتفاق من
اهل الشرايع على عصمتهم عنه من المعاصى وما فيه الاختلاف اما قبل النبوة فقد ذهب القاضى

ابو بكر واكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة الى انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل
ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وامن بعد كفره وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة
لان ذلك مما يوجب هضمهم فى النفوس واحتقارهم والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف مقتضى الحكمة
من بعثة الرسل ووافقهم على ذلك اكثر المعتزلة الا فى الصغائر والحق ما ذكره القاضى لانه لا سمع قبل
البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلى ووجوب رعاية
الحكمة فى افعال الله تعالى وذلك كله ابطلناه فى كتبنا الكلامية واما بعد النبوة فالاتفاق من اهل الشرايع
قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى
الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلفوا فى جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الاستاد
ابو اسحق وكثير من الائمة لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضى ابو بكر مصيرا
منه الى ان ما كان من النسيان وفلتات اللسان داخل تحت التصديق بالمعجزة وهو الاشبه واما ما كان
من المعاصى القولية والفعلية التى لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها فما كان منها كفرا فلا نعرف خلافا
بين ارباب الشرايع فى عصمتهم عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم
الله انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن الفضلية من الخوارج انهم قالوا كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم
صدور الذنوب عن الانبياء فكانت كفرا واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكبائر او ليس منها فان
كان من الكبائر فقد اتفقت الامة سوى الحشوية ومن جوز الكفر على الانبياء على عصمتهم عن تعمده من غير
نسيان ولا تاويل وان اختلفوا فى ان مدرك العصمة السمع كما ذهب اليه القاضى ابو بكر والمحققون من اصحابنا
او العقل كما ذهب اليه المعتزلة واما ان كان فعل كبيرة عن نسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل على
جوازه سوى الرافضة واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة
ودناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة حبة او كسرة فالحكم فيه كالحكم فى الكبيرة واما ما لا يكون من هذا
القبيل كنظرة او كلمة سفه نادرة فى حالة غضب فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا
وسهوا خلافا للشيعة مطلقا والجبائى والنظام وجعفر بن مبشر فى العمد وبالجملة فالكلام فيما وقع فيه
الاختلاف فى هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع بل هو من باب الظنون والاعتماد فيه على ما
تساعد من الادلة الظنية نفيا او اثباتا وقد اسا فى كل موضع من المواضع المتفق عليها والمختلف
فيها ان بيعا واختيارا بابلغ بيان واوضح برهان فى كتبنا الكلامية فعلى الناظر بالالتفات اليها

المقدمة الثانية فى معنى التاسى والمتابعة والموافقة والمخالفة اذ الحاجة داعية الى معرفة ذلك
فيما نرومه من النظر فى مسايل الافعال اما التاسى بالغير فقد يطلق فى الفعل والترك اما التاسى

فى الفعل فهو ان يفعل مثل فعله على وجهه من اجل فعله فقولنا لانه لا تاسى مع اختلاف صورة
الفعل كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه المشاركة فى غرض ذلك الفعل ونيته لانه لا تاسى
مع اختلاف الفعلين فى كون احدهما واجبا والاخر ليس بواجب وان اتحدت الصورة وقولنا من
اجل فعله لانه لو اتفق فعل شخصين فى الصورة والصفة ولم يكن احدهما من اجل الاخر كاتفاق جماعة
فى صلوة الظهر وصوم رمضان اطاعة الله تعالى فانه لا يقال تاسى البعض بالبعض وعلى هذا فلو وقع
فعله فى مكان او زمان مخصوص فلا مدخل له فى المتابعة والتاسى سواء تكرر او لم يتكرر الا ان يدل
دليل على اختصاص العبادة به كاختصاص الحج بعرفات واختصاص الصلوات باوقاتها وصوم رمضان
واما التاسى فى الترك فهو ترك احد الشخصين مثل ما ترك الاخر من الافعال على وجهه وصفته من اجله
انه ترك ولا يخفى وجه ما فيه من القيود واما المتابعة فقد تكون فى القول وقد تكون فى الفعل والترك
فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذى اقتضاه القول والاتباع فى الفعل هو التاسى بعينه واما الموافقة
فمشاركة احد الشخصين للاخر فى صورة قول او فعل او ترك او اعتقاد وغير ذلك وسواء كان ذلك من
اجل ذلك الاخر او لا من اجله واما المخالفة فقد تكون فى القول وقد تكون فى الفعل والترك فالمخالفة
فى القول ترك امتثال ما اقتضاه القول واما المخالفة فى الفعل فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير
مع وجوبه ولهذا قلنا ان من فعل فعلا ولم يجب على غيره مثل ما فعله لا يقال له انه مخالف فى الفعل
بتقدير الترك ولذلك لم تكن الحائض مخالفة لترك الصلوة لغيرها وعلى هذا لا يخفى وجه المخالفة فى
الترك واذا اتينا على ما اردناه من ذكر المقدمتين فلنرجع الى المقصود من ذكر المسائل المتعلقة بافعال
الرسول عليه الصلوة والسلام **المسئلة الاولى** اختلف الاصوليون فى افعال النبى عم هل هى دليل شرع مثل
ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا وقبل النظر فى الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اما ما كان من الافعال
الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا نزاع فى كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته واما
سوى ذلك مما يثبت كونه من خواصه التى لا يشاركه فيها احد فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه
فيه اجماعا وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه
وكاختصاصه باباحة الوصال فى الصوم وصفى المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام والزيادة
فى النكاح على اربعة نسوة الى غير ذلك من خصايصه واما ما عرف كون فعله بيانا لنا فهو دليل من غير خلاف
وذلك اما بصريح مقاله كقوله صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم او بقراين الاحوال وذلك كما
اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد به التقييد ولم يبينه قبل دعو الحاجة اليه ثم فعل عند
الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك كقطعه يد السارق

من الكوع بيانا القوله تعم فاقطعوا ايديهما وكتيمه الى المرفقين بيانا لقوله تعم فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ونحوه والبيان تابع المبين فى الوجوب والندب والاباحة واما ما لم يقترن به ما يدل على انه للبيان لا نفيا ولا اثباتا فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لم يظهر فان ظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان فعله عليه الصلوة والسلام محمول على الوجوب فى حقه وفى حقنا كابن سريج والاصطخرى وابن ابى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ومنهم من صار الى انه للندب وقد قيل انه قول للشافعى وهو اختيار امام الحرمين ومنهم من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعى كالصيرفى والغزالى وجماعة من المعتزلة واما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا ايض فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة غير ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد مما ظهر فيه قصد القربة والوقف والاباحة اقرب وبعض من جوز على الانبياء المعاصى قال انها على الحظر والمختار ان كل فعل لم يقترن به دليل يدل على انه قصد به بيان خطاب سابق فان ظهر فيه قصد القربة الى الله تعم فهو دليل فى حقه عليه الصلوة والسلام على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير واما الاباحة وهى استواء الفعل والترك فى رفع الحرج خارجة عنه وذلك فى حق امته وما لم يظهر فيه قصد القصد فهو دليل فى حقه على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير وكذلك فى حق امته واما اذا ظهر من فعله قصد القربة فلان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب والقدر المشترك بينهما انما هو ترجيح الفعل على الترك والفعل دليل قاطع عليه واما ما اختص به الواجب من اللوم على الترك وما اختص به المندوب من عدم اللوم على الترك فمشكوك فيه وليس احدهما اولى من الاخر واما اذا لم يظهر فى فعله قصد القربة فهو وان جوز فاعليه فعل الصغيرة غير ان احتمال وقوعها من احاد عدول المسلمين نادر فكيف من النبى عم بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه وعند ذلك فما من فعل من احاد افعاله الا واحتمال دخوله تحت الغالب اغلب واذا كان الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك بين الكل انما هو رفع الحرج عن الفعل دون الترك والفعل دليل قاطع عليه واما ما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجيح الفعل على الترك وما اختص به المباح عنهما من استواء الطرفين مشكوك فيه هذا بالنسبة الى النبى عم واما بالنسبة الى امته فلانه وان كان عليه السلام قد اختص عنهم بخصايص لا يشاركونه فيها غير انها نادرة بل اندر من النادر بالنسبة الى الاحكام المشترك بينه وعند ذلك فما من واحد من احاده الافعال الا واحتمال مشاركة الامة للنبى عم فيه اغلب من احتمال عدم المشاركة ادراجا

للنادر تحت الاعم الاغلب فكانت المشاركة اظهر واذ اتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختار فلا بد من ذكر شبه المخالفين ووجه الانفصال عنها اما شبه القائلين بالوجوب فمن جهة النص والاجماع والمعقول اما من جهة النص فمن جهة النص والاجماع والمعقول اما من جهة النص فمن جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فقوله تعم فاتبعوه واتفق امر بمتابعته ومتابعته امتثال قوله والاتيان بمثل فعله والامر ظاهرة فى الوجوب وايض قوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره حذر من مخالفة امره والتحذير دليل الوجوب واسم الامر يطلق على الفعل كما ياتى تقريره والاصل فى الاطلاق الحقيقة وغايته ان يكون مشتركا بينه وبين القول المخصوص وسياتى ان الاسم المشترك من قبيل الاسماء العامة فكان متناولا للفعل وايض قوله تعم وما اتيكم الرسول فخذوه وفعله من جملة ما اتى به فكان الاخذ به واجبا وايض قوله تعم لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن يرجو الله واليوم الاخر وهذا زجر فى معنى امر وتقديره من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمنا بالله ولا باليوم الاخر وهو دليل الوجوب وايض قوله تعم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ومحبة الله تعم واجبة والاية دلت على ان متابعة النبى عم لازمة لمحبة الله الواجبة ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وهو ممتنع وايض قوله تعم قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والامر ظاهر فى الوجوب ومن اتى بمثل فعل الغير على قصد اعظامه فهو مطيع له وايض قوله تعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وذلك يدل على ان فعله تشريع وواجب الاتباع والا لما كان تزويجه مزيلا عن المؤمنين الحرج فى ازواج ادعائهم واما من جهة السنة فما روى ان الصحابة رضى الله عنهم خلعوا نعالهم فى الصلوة لما خلع فعله ففهموا وجوب المتابعة له فى فعله والنبى عم اقروا على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك وايض ما روى عنه انه امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ ففهموا ان حكمهم كحكمه والنبى عم لم ينكر عليهم ولم يقل الى حكم ولكم حكم بل ابدا عذرا يختص به وايض ما روى عنه انه نهى الصحابة عن الوصال فى الصوم وواصل فقالوا له نهيتنا عن الوصال فى الصوم وواصلتنا وواصلت فقال لست كاحدكم انى اظل عند ربى يطعمنى ويسقينى فاقرهم على ما فهموه من مشاركته فى الحكم واعتذر بعذر يختص به وايض ما روى عنه انه لما سالته ام سلمة عن قبلة الصايم فقال لها لم لا تقولى لهم انى اقبل وانا صايم ولو لم يكن متبعا فى افعاله لما كان لذلك معنى وايض ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه لما سالته ام سلمة عن بل الشعر فى الاغتسال فقال اما انا فيكفينى ان احثى على راسى ثلاث حثيات من ماء فكان ذلك جوابا لها ولولا انه متبع فى فعله لما كان ذلك جوابا لها وايض ما روى عنه انه امر الصحابة

بالتحليل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى ذلك انه الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق
ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك واما من جهة الاجماع فما روى عن الصحابة
انهم لما اختلفوا في الغسل من غير انزال انفذ عمر الى عايشة رضى الله عنها وسالها عن ذلك فقالت
فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله متبع لما شاع ذلك وايضا
ما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان يقبل الحجر الاسود ويقول انى اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا انى رايت
رسول الله يقبلك لما قبلتك وكان ذلك سايغا فيما بين الصحابة من غير نكير فكان اجماعا على اتباعه
فى فعله واما من جهة المعقول فمن خمسة اوجه الاول هو ان فعله احتمل ان يكون موجبا للفعل علينا
واحتمل ان لا يكون موجبا والحمل على الايجاب اولى لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب ولذلك فانه
لو نسى صلوة من خمس صلوة من يوم فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب وكذا من طلق
واحدة من نسائه ثم انسيها فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط الثانى ان النبوة من الرتب العلية
والاوصاف السنية ولا يخفى ان متابعة العظيم فى افعاله من اتم الامور فى تعظيمه واجلاله وان عدم متابعته
فى افعاله بان صلى وهم جلوس او قام يطوف وهم لسيار ون من اعظم الامور فى اسقاط حرمته والاخلال
بعظمته وهو حرام ممتنع الثالث ان افعاله عليه السلام قائمة مقام اقواله فى بيان المجمل وتخصيص العموم
وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول الرابع ان ما فعله النبى يجب
ان يكون حقا وصوابا وترك الحق والصواب يكون خطاء وباطلا وهو ممتنع الخامس ان فعله احتمل ان يكون واجبا
واحتمل ان لا يكون واجبا واحتمل كونه واجبا اظهر من احتمال كونه ليس بواجب لان الظاهر من النبى انه لا يختار
سوى الاكمل والافضل والواجب اكمل مما ليس بواجب واذا كان واجبا فيجب اعتقاد مشاركة الامة
له فيه لما قررتموه فى طريقتكم واما شبه القائلين بالندب فنقلية وعقلية ايضا اما النقلية فقوله تعالى
لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وادنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه وما زاد
فهو مشكوك فيه واما العقلية فهو ان فعله وان احتمل ان يكون معصية الا انه خلاف الظاهر
والظاهر انه لا يكون الا حسنة والحسنة لا يخرج عن الواجب والمندوب وحمله على فعل المندوب اولى
من وجهين الاول ان غالب افعال النبى المندوبات الثانى ان كل واجب مندوب وزيادة وليس
كل مندوب واجبا فكان فعل المندوب لعمومه اغلب ويلزم من ذلك مشاركة امته له فيه لما ذكرتموه
فى طريقتكم واما شبه القائلين بالاباحة فهى ان الاصل فى الافعال كلها انما هو الاباحة ورفع الحرج عن الفعل
والترك الا ما دل الدليل على تغييره والاصل عدم المغير واما شبه القائلين بالوقف فانهم قالوا فعله عليه
الصلوة والسلم متردد بين ان يكون خاصا به وبين ان لا يكون خاصا به وما ليس خاصا متردد بين الواجب

والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له ليدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض
فلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على التعيين والجواب عن شبه القائلين بالوجوب اما عن الاية
الاولى فلا نسلم ان قوله فاتبعوه يدل على الوجوب وان سلمنا ذلك ولكن قوله فاتبعوه صريح فى اتباع
شخص النبى صلى الله عليه وسلم وهو غير مراد فلا بد من اضمار المتابعة فى اقواله وافعاله والاضمار على خلاف الاصل
فيمتنع الزيادة فيه من غير حاجة وقد امكن دفع الضرورة باضمار احد الامرين وليس اضمار المتابعة
فى الفعل اولى من القول بل اضمار المتابعة فى القول اولى لكونه متفقا عليه ومختلفا فى الفعل كيف
وان المتابعة فى الفعل انما يتحقق وجوبها ان لو علم كون الفعل متبع واجبا والا فتقديران يكون غير
واجب فمتابعة ما ليس بواجب لا تكون واجبة ولم يتحقق كون فعله واجبا فلا تكون متابعته واجبة
وعن الاية الثانية ان يقال اسم الامر وان اطلق على الفعل والقول مخصوص لكنه يجب اعتقاد كونه
حقيقة فى امر مشترك بينهما وهو الشان والصفة نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على
خلاف الاصل وعند ذلك فلفظ الامر المحذر من مخالفته يكون مطلقا والمطلق اذا عمل به فى صورة فقد
خرج عن كونه حجة ضرورة توفية العمل بدلالته وقد عمل به فى القول المخصوص فلا يبقى حجة فى الفعل
سلمنا انه غير متواط ولكنه مجمع على كونه حقيقة فى القول المخصوص ومختلف فى الفعل فكان حمله على
المتفق عليه دون المختلف فيه اولى سلمنا انه حقيقة فى الفعل لكنه يكون مشتركا وعند ذلك فان
قيل بان اللفظ المشترك يمتنع حمله على جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير عن مخالفة الامر بمعنى
الفعل اولى من القول وان قيل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله فالتحذير عن مخالفة الامر يتوقف
على كون المحذر منه واجبا لاستحالة التحذير عن ترك ما ليس واجبا وعند ذلك فالقول بالتحذير
من مخالفة الفعل يستدعى وجوب ذلك الفعل ووجوبه اذا كان لا يعرف الا من التحذير كان دورا
كيف وانه قد تقدم فى الاية ذكر دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والمراد بالدعاء انما هو القول
فكان الامر المذكور بعده عايدا الى قوله تحقيقا متى عود الضمير فى امره الى الله ثم اذ هو اقرب مذكور
حيث قال بعد ذكر الرسول قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فكان عوده اليه اولى وعن الاية
الثالثة يمتنع دلالة الامر على الوجوب وان سلمنا ذلك ولكن انما يكون اخذ ما اتانا به واجبا اذا
كان ما اتى به واجبا واما اذا لم يكن واجبا فاخذه لا يكون واجبا فان القول بوجوب فعل لا
يكون واجبا متناقض فى اللفظ والمعنى وعند ذلك فيتوقف دلالة الاية على الوجوب على كون
الفعل المأتى به واجبا ووجوبه اذا توقف على دلالة الاية على وجوبه كان دورا كيف وان فى
الاية ما يدل على ان المراد بوجوب اخذه انما هو الامر بمعنى القول حيث انه قابله بالنهى بقوله وما

نهيكم عنه فانتهوا والنهي لا يكون الا بالقول فكذلك الامر المقابل له وعن الاية الرابعة من وجهين الاول
انا نقول المراد بالتاسي به في فعله انه ليستخير لانفسنا ما استخاره لنفسه وان لا يعترض عليه فيما يفعله
او معنى اخر الاول مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون ما استخاره لنفسه واجبا حتى يكون ما ليستخير نحن
لانفسنا واجبا والثاني ممنوع الثاني ان المراد بالتاسي به في فعله ان توقع الفعل على الوجه الذي اوقعه
هو عليه الصلوة والسلام حتى انه لو صلى واجبا وصلينا متنفلين او بالعكس فان ذلك لا يكون تاسيا ولم يثبت
كون ما فعله واجبا حتى يكون ما نفعله واجبا وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الاية الخامسة وعن
الاية السادسة ان المراد من الطاعة انما هو امتثال امره ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله ان كان
واجبا فواجبا وان كان مندوبا فمندوبا ونحن نقول به ولم يثبت ان ما فعله واجب حتى يكون متابعتنا
له فيه واجبة وعن الاية السابعة ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مثله والحكم في الوجوب والندب
والاباحة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعن الخبر الاول من السنة
من وجهين الاول ان ذلك لا يدل على انهم فعلوا ذلك بجهة الوجوب بل لعلهم وامتابعة في خلع
النعل مبالغة في موافقته والذي على ان خلع النعل بطريق المتابعة له لم يكن واجبا انكاره عليهم ذلك
وقوله لم خلعتم نعالكم ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك الوجه الثاني انه
وان ظنوا وجوب المتابعة لكن لا من الفعل بل القيام دليلا وجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين
الاول انه عليه الصلوة والسلام كان قال لهم صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا ان صلاته بيان لصلوتهم
فلما راوه قد خلع نعله تابعوه فيه لظنهم ان ذلك من هياة الصلوة الثاني انهم كانوا مامورين باخذ
زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فلما راوه قد خلع نعله ظنوا وجوبه وانه
لا يترك الامر المسنون المامور به الا لواجب ونحن فلا ننكر وجوب المتابعة عند قيام الدليل وعن الخبر
الثاني ان فهمهم لوجوب متابعته في افعال الحج انما كان مستندا الى قوله خذوا عني مناسككم لا لمجرد
فعله وعن الخبر الثالث ان الوصال للنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن واجبا عليه بل غايته انه كان مباحا له ووجوب
المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع كما سبق بل ظنهم انما كان مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول
به وبهذا هو الجواب عن الخبر الرابع وعن الخبر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا في حق
غيره ولعل المراد بذلك الكفاية في الكمال لا في الوجوب بل انما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم بلوا الشعور وانقوا
البشرة وعن الخبر السادس من وجهين الاول ان فعله وقع بيانا لقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم والانزاع
في وجوب اتباع فعله اذا ورد بيانا للخطاب السابق بل وهو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل في
عن المقصود عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا فالثاني ان وجوب التحلل وقع مستفادا

من قوله عليه انهم كانوا ايترقبون انجاز ما وعدهم به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان
لم يبلغ الله تعالى عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من العبادة فلما تحلل عليه الصلوة والسلام ايسوا
من ذلك فتحللوا وعن الاحتجاج بالاجماع الاول لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين وجب
الغسل وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل وقع موافقا لامره ام لا وعن الثاني ان
تقبيل عمر الحجر انما كان مستفادا من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم المبين لقوله خذوا عني مناسككم كيف وان
تقبيل الحجر غير واجب على النبي صلى الله عليه وسلم ولا على غيره بل غايته ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم دل على ترجيح جانب فعله
على تركه من غير وجوب وذلك مما لا ينكر ولا ينكر مشاركة الامة له في ذلك وعن الشبهة الاولى
من المعقول فقد قيل في دفعها ان الاحتياط انما يمكن ان يقال فيه اذا خلا عن احتمال الضرر قطعا
وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة وهو غير صحيح فانه لو غم الهلال ليلة الثلثين
من رمضان فانه يحتمل ان يكون يوم الثلثين منه يوم العيد ويحتمل ان لا يكون يوم العيد ومع
ذلك فانه يجب صومه احتياطا للواجب وان احتمل ان يكون حراما لكونه يوم العيد والحق في ذلك
ان يقال انما يكون الاحتياط اولى لما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة من صلوة يوم وليلة او كان
الاصل وجوبه كما في صوم يوم الثلثين من رمضان اذا كانت ليلته مغيمة واما ما عساه ان يكون
واجبا وغير واجب فلا وما نحن فيه كذلك حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الاصل وجوبه
وعن الشبهة الثانية لا نسلم ان الاتيان بمثل ما يفعله العظيم يكون تعظيما له وان تركه يكون اهانة
له وحطا من مرتبته بل ربما كان تعاطي الادنى لمساواة الاعلى في فعله حطا من منزلته وغضا من
منصبه ولهذا يقبح من العبد الجلوس على سرير سيده في مرتبته والركوب على مركبه ولو فعل ذلك
استحق الذم والتوبيخ ثم لو كانت متابعة النبي في افعاله موجبة لتعظيمه وترك المتابعة
موجبة لاهانته لوجب متابعته عندنا اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ولم يفعل بسبب
تركه وهو خلاف الاجماع وعن الشبهة الثالثة انه لا يلزم من كون الفعل بيانا للقران ان يكون
موجبا لما يوجبه القول ولهذا فان الخطاب القولي ليستدعي وجوب الجواب ولا كذلك القول وعن
الشبهة الرابعة ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم وان كان حقا وصوابا بالنسبة اليه فلا يلزم ان يكون حقا وصوابا
بالنسبة الى امته الا ان يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل وهو محل النزاع وعن
الشبهة الخامسة انه وان كان فعل الواجب افضل مما ليس بواجب فلا يلزم ان يكون كل ما يفعله
النبي صلى الله عليه وسلم واجبا ولهذا فان فعله للمندوبات كان اغلب من فعله للواجبات بل فعله للمباحات
كل اغلب من فعله للمندوبات وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من افعاله اولى من حمله

على الغالب منها وعن شبهة القائلين بالندب اما الاية فجوابها بمثل ما سبق فى الاحتجاج بها
على الوجوب واما الشبهة العقلية فلا نسلم ان غالب فعله المندوب بل المباح ولا نسلم ان المندوب
داخل فى الواجب على ما سبق تقريره واما شبهة الاباحة وان كانت الاباحة هى الاصل فى كل فعل
لم يظهر من النبى صلعم قصد التقرب به عنوان بعد ورود الشرع التغيير محتمل والاصل عند الاحتمال
حمل الفعل المتيقن واما ما ظهر منه قصد التقرب به فيمتنع ان يكون مباحا بمعنى نفى الحرج عن فعله
وتركه فان مثل ذلك لا يتقرب به وذلك مما يجب حمله على ترجيح جانب الفعل على الترك على ما قررناه
واما الواقفية فان ارادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم الدليل على ذلك فهو الحق
وهو عين ما قررناه وان ارادوا به ان الثابت احد هذه الامور لكنا لا نعرفه بعينه فخطأ فان ذلك
يستدعى دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شىء سوى ترجيح الفعل على الترك عند ما اذا ظهر من
النبى صلعم قصد التقرب بفعله او نفى الحرج عنه عند ما اذا لم يظهر منه قصد التقرب به والاصل
عدم دليل سوى الفعل **المسئلة الثانية** اذا فعل النبى صلعم فعلا ولم يكن بيانا لخطاب سابق ولا قام الدليل على
انه من خواصه وعلمت لنا صفته من الوجوب او الندب او الاباحة اما بنصه عليه الصلوة والسلام
على ذلك وتعريفه لنا او بغير ذلك من الادلة فمعظم الائمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على انا
متعبدون بالتاسى به فى فعله واجبا كان او مندوبا او مباحا ومنهم من منع من ذلك مطلقا ومنهم
من فصل كابى على بن خلاد وقال بالتاسى فى العبادات دون غيرها وهو المختار انما هو المذهب
الجمهورى ودليله النص والاجماع اما النص فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى
لا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه متاسى به فى فعله
ومتبع لما كان للاية معنى وهذا من اقوى ما يستدل به ههنا وايضا قوله تعالى قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعونى يحببكم الله وجه الاستدلال به انه جعل المتابعة لازمة من محبة الله الواجبة فلو لم
تكن المتابعة له لازمة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وذلك حرام بالاجماع وايضا قوله تعالى
لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر ووجه الاحتجاج به انه جعل
التاسى بالنبى صلى الله عليه وسلم من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الاخر ويلزم من عدم التاسى عدم الملزوم
وهو الرجاء لله واليوم الاخر وذلك كفر والمتابعة والتاسى فى الفعل على ما بيناه فى المقدمة
هو ان يفعل ما فعل على الوجه الذى فعل من اجل انه فعل واما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا مجمعين
على الرجوع الى افعاله كرجوعهم الى تزويجه لميمونة وهو حرام وفى تقبيله عليه الصلوة والسلام الحجر
الاسود وجواز تقبيله وهو صائم الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التى لا تحصى فان قيل اما الاية

الاولى وان دلت التاسى به والمتابعة له فى التزويج من ازواج الادعياء اذا قضوا منهن وطرا
فليس فيها ما يدل على التاسى والمتابعة فى كل فعل واما الاخيرتان فلا نسلم عموم دلالتهما على المتابعة
والتاسى فى كل شىء اذ لا عموم لهما فى ذلك ولهذا فانه يحسن ان يقال لك فى فلان اسوة فى كل شىء
ويقال لك فى فلان اسوة حسنة فى هذا الشىء دون غيره من غير مناقضة بل غايتها الدلالة على المتابعة
والتاسى فى بعض الاشياء ونحن قائلون بذلك فى اتباع اقواله والتاسى بما دل الدليل القولى على التاسى
به فى افعاله كقوله صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ونحوه واما ما ذكروه من الاجماع فلا نسلم
ان المستند فيما كانوا يفعلونه التاسى بالنبى صلعم فى فعله وانما كان مستندهم فى ذلك اما فيما كان مباحا فابقاء
على الاصل وفيما كان واجبا او مندوبا فبالاقوال الدالة على ذلك والجواب عن الاعتراض عن الاية الاولى
ان الاية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبى صلعم فى ذلك ولولا ان التاسى بالنبى صلعم
فى جميع افعاله لازم والا لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبى صلعم اباحة ذلك لهم ولا يمكن ان يقال بان فهم
الاباحة انما كان مستندا الى الاباحة الاصلية والا لما كان لتعليل تزويج النبى صلعم بنفى الحرج عن المؤمنين
معنى لكونه معلوما بغيره وعن الاعتراض الثانى على الايتين الاخيرتين ان مقصودهما انما هو بيان
كون النبى صلعم اسوة لنا ومتبعا اظهارا لشرفه وابانة لخطره وذلك اما ان يكون فى شىء واحد او فى جميع
الاشياء فان كان فى شىء واحد فاما ان يكون معينا او مبهما والقول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة
اللفظ عليه والقول بالابهام ممتنع لانه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ولكونه ابعد عن اظهار شرف
النبى صلعم فلم يبق الا ان يكون فى جميع الاشياء واذا قال لك اسوة بفلان فى جميع الاشياء فهو مفيد للتاكيد
وليس تكرارا خاليا عن الفائدة واذا قال لك اسوة بفلان فى هذا الشىء دون غيره فلا يكون مناقضة
لان العموم انما هو مستفاد من التاسى والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل الكل جملة واحدة مفيد
لشىء معين واما ما ذكروه على الاجماع فهو خلاف المشهور المأثور عنهم عند اتفاقهم بعد اختلافهم
من التمسك بافعال النبى صلعم والرجوع وسؤال زوجاته والبحث عن احواله فى ذلك وسكون انفسهم
اليها والاعتماد عليها واحتجاج بعضهم على بعض بها ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتاسى غير
نظر الى افعاله لبادروا اليه من غير توقف على البحث عن فعله وعلى ما ذكرناه فى فعله يكون الحكم
فى تركه **المسئلة الثالثة** اذا فعل واحد بين يدى النبى صلعم فعلا او فى عصره وهو عالم به قادر على
انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخلو اما ان يكون النبى صلعم قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه
من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له وعلم
من النبى صلعم الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم او لم يكن كذلك فان

كان الاول فالسكوت عنه لا يدل على جوازه واباحته اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا وان كان الثانى فالسكوت
عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه
منسوخ عنه فيقع فى المحذور فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز بالاجماع الا راى من
يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبى م قد سبق منه النهى عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته
عن فاعله وتقريره له عليه ولا سيما ان وجد منه استبشار وثنا على الفاعل فانه يدل على جوازه ودفع
الحرج عنه وذلك لانه لو لم يكن فعله جايزا لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكذا استبشاره
وثناؤه حراما على النبى م وهو وان كان من الصغاير الجايزة على النبى م عند قوم الا انه فى غاية البعد ولا سيما
فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب فحيث لم يوجد ذلك منه دل على
الجواز غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر عليه اما لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل علة اذ ذاك حراما
او لانه علم بلوغ التحريم اليه ولم ينجع فيه واخر ما هو عليه او لانه منعه مانع من الانكار قلنا عدم
بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود
اليه ثانيا والا كانت السكوت مما يوهم اما عدم دخوله فى عموم التحريم او النسخ واما اذا علم ذلك الشخص التحريم
واصر على فعله مع كونه مسلما متبعا للنبى م فلا يبعد تجديد الانكار حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد
الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له فلا يعتقدون تحريم ذلك حتى يقال يتوهم
نسخ ذلك لسكوت النبى م عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان قائما عقلا غير ان الاصل
عدمه وهو فى غاية البعد ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه المسئلة الرابعة لا يتصور
التعارض بين افعال رسول الله م بحيث يكون البعض ناسخا للاخر او مخصصا له وذلك لانها اما من قبيل
المتماثلين كفعل صلوة الظهر مثلا فى وقتين متماثلين او فى وقتين مختلفين واما من قبيل المختلفين والفعلان
المختلفان اما ان يتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لا يتصور اجتماعهما وما لا يتصور اجتماعهما اما
ان لا يتناقض احكامهما كصلوة الظهر والعصر مثلا او يتناقض كالصوم فى وقت معين والاكل فى مثل ذلك
الوقت فان كان القسم الاول والثانى والثالث فلا خفا بعدم التعارض بينهما لامكان الجمع وان كان
من القسم الرابع فلا تعارض ايضا اذ امكن ان يكون الفعل فى وقت واجبا او مندوبا او جايزا وفى وقت
اخر بخلافه ولا يكون احدهما رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما نعم ان دل الدليل
على ما فعله النبى م من الصوم مما يجب تكرره عليه فى ذلك الوقت او دل الدليل على لزوم تاسى امته به
فى ذلك الوقت فاذا ترك ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده كالاكل مع الذكر للصوم والقدرة
عليه فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده كالاكل مع الذكر للصوم

والقدرة عليه فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم فى حقه لا لنسخ حكم ذلك
الصوم المقدم لتقدم انقضائه لامكان ادراك رفع حكم ما وجد محال او انه راى بعض الامة فى مثل ذلك
الوقت ياكل فاقره عليه ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الانكار وان ذلك يدل على نسخ حكم
ذلك الدليل المقتضى لتفهيم الصوم على الامة فى حق ذلك الشخص او تخصيصه لا لنسخ حكم فعل الرسول م ولا
تخصيصه وان قيل بنسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى انه قد زال التعبد بمثله عن الرسول
والواحد من الامة وذلك من باب التجوز والتوسع لا انه حقيقة المسئلة الخامسة اذا تعارض فعل النبى م
وقوله فاما ان يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره فى حقه ولا على تاسى الامة به فيه او دل فان كان الاول
فقوله اما ان يكون خاصا به او بنا او هو عام له ولنا فان كان خاصا به فاما ان يعلم تقدم احدهما
او يجهل التاريخ فان علم تقدم احدهما وتاخر الاخر فاما ان يكون المتقدم هو الفعل مثل ان يفعل فعلا
فى وقت ويقول بعده اما على الفور او على التراخى لا يجوز لى هذا القول فى مثل هذا الوقت فلا تعارض
بينهما لان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل فى الماضى ولا فى المستقبل لان الفعل غير مقتض للتكرار
على ما وقع به الفرض وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان كان المتقدم هو القول مثل ان يقول
الفعل الفلانى واجب على فى الوقت الفلانى ثم يتلبس بضده فى ذلك الوقت فمن جوز نسخ الحكم قبل
التمكن من الامتثال قال ان الفعل ناسخ لحكم القول ومن لم يجوز ذلك مع كون الفعل رافعا لحكم القول
وقال لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع التعمد ان لم يجوز المعاصى على النبى م والا فهو معصية واما
ان كان قوله خاصا بنا فلا تعارض ايضا لعدم اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فاما ان كان
قوله عاما له ولنا فان كان الفعل متقدما فلا معارضة ايضا بين قوله وفعله اما بالنسبة اليه م
فلما تقدم فيما اذا كان قوله خاصا به واما الينا فلان فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الفرض
وان كان القول هو المتقدم فالحكم فى التعارض بين قوله وفعله بالنسبة اليه كما تقدم ايضا فيما
اذا كان قوله خاصا به ولا معارضة بالنسبة الينا لعدم تواردقوله وفعله علينا على ما وقع به
الفرض هذا كله فيما اذا لم يدل الدليل على تكرر الفعل فى حقه ولا على تاسى الامة به واما ان دل الدليل
على تكرره فى حقه او على تاسى الامة به او على تكرره فى حقه وتاسى الامة به دون تكرره فى حقه فالحكم
مختلف فى هذه الصور فان دل الدليل على تكرره فى حقه وعلى تاسى الامة به فلا يخلو قوله اما ان يكون
خاصا به او بنا او هو عام له ولنا فان كان قوله خاصا به فاما ان يعلم تقدم الفعل والقول
او يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا لحكم القول فى حقه ان كان بعد
التمكن من الامتثال او قبله على راى من يجوزه وموجبا للفعل على امته واما ان جهل التاريخ فلا

معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف
فيه فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول ومنهم من عكس ومنهم من اوجب المعارضة والوقف الى
حين قيام دليل التاريخ والمختار انما هو العمل بالقول لوجوه اربعة الاول ان القول بنفسه من غير
واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة ان النبي م لا يفعل محرم وذلك مما يتوقف على الدلايل
الغامضة البعيدة الثاني ان القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس كالمعقولات الصرفة وعن
المحسوس والفعل لا يبين عن غير محسوس فكانت دلالة القول اقوى واتم الثالث ان القول قابل للتاكيد
بقول اخر ولا كذلك الفعل فكان القول لذلك اولى الرابع ان العمل بالقول ههنا مما يفضي الى نسخ مقتضى
الفعل في حق النبي م دون الامة والعمل بالعمل يفضي الى ابطال مقتضى القول بالكلية فكان الجمع بينهما ولو
من وجه اولى فان قيل بل الفعل اكد في الدلالة فانه يبين به القول والمبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك
الشيء وبيانه ان جبريل ع بين للنبي م كيفية الصلوة المامور بها وبين مواقيتها حيث صلى به في اليومين
قال يا محمد الوقت ما بين هاذين والنبي م بين الصلوة للامة بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي
وبين المراد من قوله ع ولله على الناس حج البيت بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وقال للذي
ساله عن مواقيت الصلوة صل معنا وبين الشهر باصابعه حيث قال انما الشهر هكذا وهكذا وايضا
فان كل من رام تعليم غيره اذا اراد المبالغة في ايصال معنى ما يقوله الى فهمه استعان في ذلك بالاشارة
بيده والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل ادل لما كان كذلك قلنا غاية ما ذكرتم وجود البيان
بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول بل البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان اكثر
الاحكام مستندها انما هو الاقوال دون الافعال وغايته انهما يتساويان في ذلك ويبقى ما ذكرناه
من الترجيحات الاول بحالها هذا كله اذا كان قوله خاصا به واما ان كان قوله خاصا بنا دونه
فاما ان نعلم تقدم الفعل والقول او نجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا
للحكم في حقنا دونه وان كان القول هو المتقدم فالحكم في كون الفعل ناسخا لحكم القول في حقنا دون
النبي م كما ذكرناه فيما اذا كان القول خاصا به والمختار انما هو العمل بالقول الاعم واما ان كان القول
عاما له ولنا فايهما تاخر كان ناسخا لحكم المتقدم في حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل في التعقيب
والتراخي وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار هذا كله فيما اذا دل الدليل على
تكرره في حقه وعلى تاسي الامة به واما ان دل الدليل على تكرره في حقه دون تاسي الامة به فالقول
ان كان خاصا بالامة فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما وان كان خاصا بالنبي م او هو عام له وللامته
فالتعارض بين القول والفعل انما يتحقق بالنسبة اليه دون امته لعدم قيام الدليل على تاسي الامة به

في فعله ولا يتغير الحكم سواء تقدم الفعل او تاخر او جهل التاريخ واما ان دل الدليل على تاسي الامة به دون
تكرره في حقه فالقول ان كان خاصا به فان كان متاخرا عن الفعل فلا معارضة لا في حقه ولا في حق امته
وان كان متقدما فالفعل المتاخر عنه يكون ناسخا لحكم القول في حقه على ما ذكرناه من التفصيل دون امته
وان جهل التاريخ فالخلاف على ما تقدم وان كان القول خاصا بامته فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة
الى النبي م لعدم المزاحمة وانما تتحقق المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الامة فايهما كان متاخرا
فهو الناسخ وان جهل التاريخ فالخلاف على ما سبق وكذا المختار وان كان القول عاما له وللامته فان تقدم الفعل
فالقول المتاخر لا معارضة بينه وبين الفعل في حق النبي م وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الامة وان تقدم
القول فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي م والامة وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار
والله اعلم الاصل الثالث في الاجماع ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففي تعريف الاجماع وهو في
اللغة باعتبارين احدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه واليه
الاشارة بقوله تع فاجمعوا امركم اي اعزموا وبقوله م لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم على هذا
فيصح اطلاق اسم الاجماع على عزم الواحد الثاني الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه
وعلى هذا فاتفاق كل طايفة على امر من الامور دينيا كان او دنيويا يسمى اجماعا حتى اتفاق اليهود والنصارى
واما في اصطلاح الاصوليين فقد قال النظام هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك
الجمع بين انكاره كون اجماع اهل الحل والعقد حجة وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة
الاجماع والنزاع معه في اطلاق اسم الاجماع على ذلك مع كونه مخالفا للوضع اللغوي والعرف الاصولي قايل
الى اللفظ وقال الغزالي الاجماع عبارة عن اتفاق امة محمد م خاصة على امر من الامور الدينية وهو مدخول من
ثلاثة اوجه الاول ان ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد م جملة من اتبعه الى يوم
القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم انما هم بعض الامة لا كلها وليس ذلك مذهبا له ولا لمن اعترف
بوجود الاجماع الثاني انه وان صدق على الموجودين منهم في بعض الاعصار انهم امة محمد م غير انه يلزم مما
ذكره انه لو خلا عصر من الاعصار عن اهل الحل والعقد وكان كل من فيه عاميا واتفقوا على امر ديني ان
يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك الثالث انه يلزم من تقييده للاجماع بالاتفاق على امر من الامور الدينية ان
لا يكون اجماع الامة على قضية عقلية او عرفية حجة شرعية وليس كذلك لما ياتي بيانه والحق في ذلك
ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد م في عصر من الاعصار على حكم واقعة
من الوقايع فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وقولنا جملة اهل الحل والعقد
احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة وقولنا من امة محمد م احتراز عن اتفاق اهل الحل

والعقد احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة وقولنا من امة محمد م احتراز عن اتفاق اهل
الحل والعقد من ارباب الشرايع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار حتى يندرج فيه اجماع اهل كل عصر
ولا اوهم ذلك ان الاجماع لا يتم الا باتفاق اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيمة وقولنا على حكم
واقعة ليعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية هذا ان لم نعتبر موافقة العامة في الاجماع
والا فالواجب ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من اهل الحل والعقد وغيرهم من امة محمد م الى
اخر الحد المذكور اولا واذا عرف معنى الاجماع فلنرجع الى المسايل المتعلقة به المسئلة الاولى اختلفوا في تصور
اتفاق اهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون مصيرا منهم الى
ان اتفاقهم على ذلك الحكم اما ان يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التاويل وعن دليل ظني لا جايز ان يقال بالاول
والا لكانت العادة محيلة لعدم نقله وتواطي الجمع الكثير على اخفايه حيث لم ينقل دل على عدمه كيف وانه لو نقل
لكان كافيا في الدلالة على اجماعهم ولا جايز ان يقال بالثاني لانهم مع كثرتهم واختلاف اذهانهم ودواعيهم
في الاعتراف بالحق والعناد فالعادة ايضا تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد كما انها تحيل اتفاقهم على كل طعام واحد
معين في يوم واحد وان لم يكن عن دليل فهو اشد في الاحالة فانه وان كان اجماعهم عن دليل قاطع
فانما يمتنع عدم نقله ان لو دعت الحاجة اليه وانما تدعو اليه ان لو لم يكن الاجماع على ذلك الحكم كافيا
عنه وهو محل النزاع وان كان ذلك عن دليل ظني فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكثير على حكم بدليل اتفاق
اهل السنة على احكامها مع الادلة القاطعة على مناقضتها كاتفاق اليهود والنصارى على انكار بعثة محمد م
واتفاق الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى فالاتفاق على الدليل
الظني الخالي عن معارضة القاطع له اولى ان لا يمتنع عادة وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على كل
طعام معين في وقت واحد في العادة لعدم الصارف اليه كيف وان جميع ما ذكروه منتقض بما وجد من
اتفاق جميع المسلمين فضلا من اتفاق اهل الحل والعقد مع خروج عددهم عن الحصر على وجوب الصلوات الخمس
وصوم رمضان ووجوب الزكوة والحج وغير ذلك من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع
دليل التصور وزيادة المسئلة الثانية المتفقون على تصور انعقاد الاجماع اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع
عليه فاثبته الاكثر ايضا ونفاه الاقلون ومنهم احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ولهذا نقل عنه انه
قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب اعتمادا منهم على ان معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف
على سماع الاخبار بذلك من كل واحد من اهل الحل والعقد او مشاهدة فعل او ترك منه يدل عليه وذلك
كله يتوقف على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن البعيدة
متعذر عادة وبتقدير المعرفة بكل واحد واحد منهم فمعرفة معتقده انما يكون بالوصول اليه

والاجتماع

والاجتماع به وهو ايضا متعذر وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله او تركه لا يفيد
ذلك اليقين بانه معتقده لجواز ان يكون اخباره وما يشاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده
لغرض من الاغراض وبتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه قبل الوصول الى الباقين وحصول
العلم بمعتقدهم ومع الاختلاف فلا اجماع وطريق الرد عليهم ان يقال جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع ودليل
الوقوع ما علمناه علما لا مرا فيه من ان مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان
النكاح بلا ولي وان مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك مع وجود جميع ما ذكروه من التشكيكات والوقوع
في هذه الصور دليل الجواز العادي وزيادة فان قيل انما علمنا ان مذهب اصحاب الشافعي وابي حنيفه
ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابي حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان مذهب
كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ولا كذلك في الاجماع لانه لم يظهر لنا نص عن الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم يكون
مستند اجماعهم ولو عرف ذلك لكان هو الحجة قلنا فهذا وان استمر لكم هاهنا فلا يستمر فيما نعلمه قطعا
من اعتقاد النصارى واليهود من انكار بعثة النبي م فان ذلك لم يظهر لنا فيه انه قول موسى
ولا عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له فما هو الجواب هيهنا فهو
الجواب في محل النزاع المسئلة الثالثة اتفق اكثر المتكلمين على ان الاجماع حجة شرعية يجب العمل
به على كل مسلم خلافا للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة وقد احتج اهل الحق في ذلك بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فمن اربع ايات الاولى وهي اقواها وبها تمسك الشافعي قوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا ووجه الاحتجاج بالاية انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن ذلك محرما
لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاقة النبي م في التوعد كما لا يحسن التوعد
على الكفر واكل الخبز المباح فان قيل لا نسلم ان من للعموم على ما سياتي في مسايل العموم حتى يتناول كل
من اتبع غير سبيل المؤمنين سلمنا انها للعموم غير ان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين انما وقع
مشروطا بمشاقة الرسول والمشروط على العدم عند عدم الشرط سلمنا لحوق الذم باتباع غير سبيل المؤمنين
على انفراده لكنه متردد بين ان يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين ويكون غير بمعنى الا وبين
ان يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ويكون غير هيهنا صفة لسبيل غير المؤمنين وليس احد الامرين
اولى من الاخر وبتقدير ان يكون غير صفة لسبيل غير المؤمنين فسبيل غير المؤمنين هو الكفر ونحن
نسلم ان من يشاقق الرسول وكفر فانه يكون متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل
المؤمنين سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر ولكن ذلك لا يدل على التوعد على سبيل المؤمنين بلغة

ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتواعد عدم التواعد على اتباع سبيل المؤمنين
لمفهومه ولا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا انه حجة لكن في عدم التواعد على متابعة سبيل المؤمنين
ونحن نقول به ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم سلمنا ان المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين لكنه يتناول
سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين كل من امن بالله ورسوله الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ان ما وجد
من الاجماع في بعض الاعصار حجة سلمنا ان المراد به سبيل المؤمنين في كل عصر لكنه عام في كل مؤمن عالم
وجاهل والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد منه
المؤمنين من اهل الحل والعقد في اى عصر اتفق لكن لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه ولا يقتضي اتباع كل سبيل
سلمنا عمومه لكنه مما يمتنع حمله على متابعة كل سبيل والا وجب متابعة اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات
لانهم فعلوه ولا لحكمهم عليه بالاباحة ولو وجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام
على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك تناقض
محض وعند ذلك فيحتمل انه اراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبي وترك مشاقته ويحتمل انه
اراد به اتباع سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام ويحتمل انه اراد اتباع سبيلهم في الاجتهاد
دون التقليد ونحن نقول بذلك كله كيف ويجب الحمل على ذلك لما فيه من العمل باللفظ في زمن النبي
وفيما بعده ولو كان محمولا على متابعتهم فيما اتفقوا عليه من الاحكام الشرعية لكان ذلك خاصا بما بعد
وفات النبي لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به متابعتهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى بدليل قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والهدى مذكور
بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه كل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما يتبين الهدى بدليله
واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله ودليل كون الاجماع هدى لا يكون هو نفس
الاجماع بل غيره وعند ذلك فنظهر بالدليل كاف في اتباعه دون اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل
المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومين لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون اذا كان
فيهم الامام المعصوم لان سبيلهم سبيله وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا فكان الاتباع والثاني ممنوع
سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين وان لم يكن فيهم الامام المعصوم ولكن اذا علم كونهم مؤمنين والايمان
هو التصديق وهو باطن لا سبيل الى معرفته واذا لم يعلم كونهم مؤمنين فالاتباع لا يكون واجبا لفوات
شرطه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ولكنه معارض بالكتاب والمعقول اما الكتاب فقوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم
في شئ فردوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع

وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهيا لكل الامة عن هاتين
المعصيتين وذلك يدل على تصورهما منهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع
واما السنة فهو ان النبي اقر معاذا لما ساله عن الادلة المعمول بها على اهماله لذكر الاجماع ولو كان الاجماع
دليلا لما ساغ ذلك مع دعو الحاجة اليه وايضا فانه قد ورد عن النبي ما يدل على جواز خلو العصر عمن تقوم
الحجة بقوله فمن ذلك قوله بدء الاسلام غريبا وسيعود كما بدا وايضا قوله لا ترجعوا بعدي كفارا نهى
الكل عن الكفر وهو دليل جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن بقبض العلماء حتى اذا
لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله تعلموا الفرايض وعلموها
الناس فانها اول ما ينسى وقوله لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة وقوله خير القرون القرن
الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبا الله بهم واما المعقول فما
ذكرناه في المسلتين الاوليين وايضا فان امة محمد امة من الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم
وايضا فان الاحكام الشرعية لا يصح اثباتها الا بدليل فلا يكون اجماع الامة دليلا عليه كالتوحيد وساير
المسايل العقلية والجواب قولهم لا نسلم ان من للعموم سياتي بيان ذلك في مسايل قولهم ان التواعد انما
وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فقد اجاب عنه بعض اصحابنا بان التواعد على
اتباع غير سبيل المؤمنين ان لم يكن مشروطا بمشاقة الرسول فهو المطلوب وان كان مشروطا به فيكون
اتباع غير سبيل المؤمنين غير متواعد عليه عند عدم المشاقة مطلقا وذلك باطل لان مخالفة الاجماع وان لم يكن
خطا لكن لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا وما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون جايزا مطلقا وليس بحق لانه اذا سلم ان
مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة ليست خطاء فقوله لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا قلنا ان لم يكن صوابا
فاما ان يكون عدم الصواب خطاء او لا يكون خطاء فان كان الاول فقد ناقض وان كان الثاني فما لا يكون
خطا لا يلزم التواعد عليه وقال ابو الحسين البصري هذا يقتضي ان من شاق الرسول يجب عليه اتباع
سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول ومشاقة الرسول معصية فقطوا انما معصيته على سبيل الرد عليه
لان من صدق النبي في فعل بعض المعاصي لا يقال انه مشاق الرسول ومن كذب النبي لا يصح ان يعلم
صحة الاجماع بالسمع ومن لا يصح عليه ذلك لا يصح ان يكون مامورا باتباعه في تلك الحال وهو ايضا غير
سديد فان للقايل ان يقول وان سلمنا ان المفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه وان من كذب النبي
لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ولكن القول بانه لا يكون مامورا باتباع الاجماع مبني على ان الكفار غير مخاطبين
بفروع الاسلام وهو باطل بما سبق تقريره وقيل في جوابه ان الوعيد اذا علق على امرين اقتضى ذلك
التواعد بكل واحد من الامرين جملة وافرادا ويدل عليه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر

ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فانه يقتضي لحوق المأثم
بكل واحد من هذه الامور جملة وبكل واحد على انفراده ولقايل ان يقول لا نسلم ثبوت المأثم في كل واحد
من هذه الامور على انفراده بهذه الاية وانما كان ذلك مستفادا من الادلة الخاصة الدالة على لحوق
المأثم بكل واحد من هذه الامور بخصوصه ولهذا فانه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب
بكل واحد من هذه الامور لم تكن الاية مقتضية لتضاعف العذاب على كل واحد بتقدير الانفراد
اجماعا ولو كانت مقتضية لذلك لكان نفي الحرج التضاعف بقوله يضاعف له العذاب يوم القيمة
ويخلد فيه مهانا على خلاف الدليل ولهذا فانه لو قال لزوجته ان كلمت زيدا وعمرا وان كلمت زيدا
ودخلت الدار فانت طالق فانه لا يقع الطلاق بوجود احد الامرين ولولا ان الحكم المعلق على امرين على العدم
عند عدم احدهما لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة على خلاف الدليل وهو ممتنع ولا ارتياب في ذلك
ان يقال لا خلاف في التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك اما ان يكون المفسدة متعلقة به او لا
لمفسدة لا جائز ان يقال بالثاني فان ما لا مفسدة فيه لا تواعد عليه من غير خلاف وان كان الاول
فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين اما ان يكون من جهة مشاقة الرسول او لا من جهة مشاقته فان
كان الاول فذكر المشاقة كاف في التواعد بما قيل ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان كان
الثاني لزم التواعد لتحقق المفسدة سواء وجدت المشاقة او لم توجد قولهم ان غير مترددة بين ان يكون
بمعنى الا او بمعنى الصفة قلنا لا يمكن ان يكون غير هاهنا صفة لانه يلزم من ذلك تحريم متابعة سبيل
غير المؤمنين ويلزم من ذلك ان الامة اذا اجمعت على اباحة فعل من الافعال ان يحرم على المكلف ان
يقول بحظره او وجوبه والمخالف لا يقول بذلك وبتقدير ان يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل غير
المؤمنين فلذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه سبيل غير المؤمنين ولهذا فان من
اختار لنفسه حالة وتمسك بها وكان معروفا بها يقال اتخذ سبيله سواء تعددت الاحوال او اتحدت
واذا قيل فلان يسلك سبيل التجار فهم منه انه يفعل افعالهم ويتزيا بزيهم ويتخلق باخلاقهم ويجري على
عاداتهم ولهذا يمتنع تخصيص السبيل المتواعد على اتباعه اذا كان غير سبيل المؤمنين ليس معين
من كفر وغيره بل يعم ذلك كل ما كان مخالفا لطريق الامة وسبيلهم فانا لو لم نعتقد ذلك لزم منه ان يكون
لفظ السبيل مبهما وهو خلاف الاصل لما سبق قولهم انه انما يدل على عدم التواعد على متابعة سبيل المؤمنين
بمفهومه قلنا اذا سلم انه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين فلا نريد بكون الاجماع حجة سوى
هذا قولهم ان المراد من سبيل المؤمنين سبيل كل من اقر به الى يوم القيمة لا يصح لوجهين الاول ان
الاصل تنزيل اللفظ على حقيقته ولفظ المؤمنين حقيقة انما يكون لمن هو متصف بالايمان والاتصاف

بالايمان مشروط بالوجود والحياة من الاحياة له ممن مات او لم يوجد بعد لا يكون مؤمنا حقيقة فلفظ
المؤمنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر دون من تقدم او تاخر وهذا وان منع من الاحتجاج
باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج على من في عصرهم وهو خلاف مذهب الخصوم
الثاني ان المقصود من الاية انما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم وذلك غير متصور
عند حمل المؤمنين على كل من امن الى يوم القيمة اذ لا زجر ولا حث في يوم القيمة قولهم الاية وان دلت على
وجوب اتباع سبيل المؤمنين في اي عصر كان غير انها عامة في العالم والجاهل والجاهل غير مراد بالاتفاق
لا نسلم ذلك على ما ياتي وان سلمنا ذلك غير ان الاية حجة في اتباع جملة المؤمنين الا ما خصه الدليل فبقي
الاية حجة في الباقي قولهم لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه عنه جوابان الاول انه يجب اعتقاد عمومه
لما سبق تقريره الثاني انه اما ان يكون عاما بلفظه او لا يكون عاما بلفظه فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فهو ان لم يكن عاما بلفظه فهو عام بمعناه وايمائه وذلك لان اتباع سبيل المؤمنين اي سبيل
كان مناسب لكونه مصلحا وقد رتب الحكم على وفقه في كلام الشارع فكان علة لوجوب الاتباع مهما تحقق
قولهم يلزمه من ذلك وجوب متابعة اهل الاجماع فيما فعلوه وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض قلنا
الاية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك
سبيل ولا يلزم من مخالفة الاية في ايجاب الفعل اتباعا لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز
تركه قولهم يلزم من ذلك وجوب متابعة اهل الحق الاجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه قلنا سنبين انه
مهما انعقد اجماع الامة على حكم انه يستحيل انعقاد اجماعهم على مخالفته قولهم يحتمل انه اراد متابعتهم
للنبي وترك مشاقته او اتباعهم في الايمان او في الاجتهاد قلنا اللفظ يعم كل سبيل على ما قررناه وما
ذكروه تخصيص لعموم الاتباع من غير دليل فلا يقبل قولهم انه مشروط بسابقة تبين الهدى الخ فجوابه
من ثلاثة اوجه الاول ان تبين الهدى انما هو مشروط في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك المشاقة
لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة الثاني ان تبين الاحكام
الفروعية ليس شرطا في مشاقة الرسول بدليل ان من تبين صدق الرسول م وحاد عنه ورد عليه فانه يوصف
بالمشاقة وان كان جاهلا بالفروع غير متبين لها واذا لم تكن معرفة احكام الفروع شرطا في المشاقة فلا
تكون مشترطة في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين الثالث هو ان الاية انما خرجت مخرج التعظيم و
التبجيل للمؤمن في الحاق الذم باتباع غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطا بتبين كونه هدى ولم يكن
اتباعهم في سبيلهم لاجل انه سبيلهم بل لمشاركتهم فيما ذهبوا اليه لتبين كونه هدى لطلب فايدة
تعظيم الامة الاسلامية وتميزهم بذلك فان كل من ظهر الهدى في قول واعتقاده فالوعيد حاصل

بل ظاهر فان ذلك كاف في قبول الشهادة سلمنا ان ذلك يدل على عصمتهم عن الخطاء لكن فيما يشهدون به
لا فيما يحكمون به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد فان ذلك ليس من باب الشهادة في شيء وهو
محل النزاع سلمنا قبول قولهم لكن عبارة الخطاب يشملان يكون مع جميع امة محمد الى يوم القيمة واما مع الموجودين
في وقت الخطاب فان كان الاول فلا حجة في اجماع اهل كل عصر اذ ليسوا كل الامة وان كان الثاني فلا يكون
اجماع من بعدهم حجة واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالاجماع وانما يكون حجة
بعد النبي صلعم وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي صلعم وان يعرف مقالة كل
واحد فيما ذهب اليه وهو متعذر جدا والجواب عن السؤال الاول ان وصفه اياهم بالعدالة انما كان
في معرض الامتنان والانعام عليهم وتعظيم شانهم وذلك اما ان يكون في الدنيا او في الاخرة او فيهما لا جائز
ان يكون في الاخرى لا غير لوجهين الاول ان جميع الامم عدول بل معصومون عن الخطاء لاستحالة ذلك منهم
وفيه ابطال فايدة التخصيص الثاني انه لو كان كذلك لقال سيجعلكم عدولا لا ان يقول جعلناكم وان كان القسم
الثاني او الثالث فهو المطلوب وعن الثاني من وجهين الاول انه يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة
نفيا للاجمال عن الكلام الثاني ان الاحتجاج ليس في قوله لتكونوا شهداء على الناس بل في وصفهم بالعدالة
ومهما كانوا عدولا وجب قبول قولهم في كل شيء وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث واما الرابع فجوابه
ان الاية تدل على وصف جملة الامة بالعدالة ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقوله جملة واحادا غير انا خالفناه
في بعض الاحاد فيبقى الاية حجة في عدالتهم فيما يقوله جملة وهو المطلوب قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى
حجة سنبطله فيما ياتي واما السؤال الخامس فجوابه ان الله تعالى اخبر عنهم بكونهم عدولا والاصل ان يكون كذلك
حقيقة في نفس الامر لكونه عالما بالخفيات فان الحكيم اذا علم من حال شخص انه غير عدل في نفس الامر لا يخبر
عنه بانه عدل وجواب السادس انه اذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الامر فيما يخبرون به مما يرونه من الاحكام
الشرعية يجب صدقهم فيه والا لما كانوا عدولا في نفس الامر واذا كانوا صادقين فيه فهو صواب لكونه
حسنا عند الله لقوله صلعم ما راه المؤمنون حسنا فهو حسن عند الله واذا كان صوابا كان خلافه خطاء وهو
المطلوب وجواب السابع انه لا سبيل الى حمل لفظ الامة على من امن بالرسول الى يوم القيمة لما سبق في الاية
الاولى ولا على من كان موجودا في زمن النبي صلعم لا غير لان اقوالهم غير محتج بها في زمنه فلا وجود لهم بعد
وفاته فان كثيرا منهم مات بعد الخطاب بهذه الاية قبل وفاة النبي صلعم فلا يبقى لقوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس فايدة فيجب حمله على اهل كل عصر عصر تحقيقا لفايدة كونهم شهداء الاية الثالثة قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والالف واللام اذا دخلت على
اسم الجنس عمت على ما ياتي ومقتضى صدق الخبر بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر فاذا

امروا بشيء اما ان يكون معروفا او منكرا لا جائز ان يكون منكرا والا لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل
بالعموم الذي ذكرناه لا امرين به وان كان معروفا فخلافه يكون منكرا وهو المطلوب واذا نهوا
عن شيء فاما ان يكون منكرا او معروفا لا جائز ان يكون معروفا والا لكانوا امرين به ضرورة ما ذكرناه
من العموم لا ناهين عنه وان كان منكرا فخلافه يكون معروفا وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الالف
واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق على ما ياتي وعلى هذا فلا يكون الاية عامة في الامر بكل معروف
ولا النهي عن كل منكر سلمنا انها للعموم لكن قوله كنتم يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي ولا
يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال نظرا الى ما عدا المفهوم
وعلى هذا فما جميع امرهم ونهيهم لا نعلم انه كان قبل نزول الاية فيكون حجة او بعدها فلا يكون حجة
سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في المستقبل وعلى
هذا فما جميع امرهم ونهيهم مما لا يعلم انه كان في حالة كونه حجة وفي غيره سلمنا دلالة الاية على ذلك في
جميع الازمان لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي صلعم ولا يلزم مثله في حق من بعدهم سلمنا انه خطاب
مع الكل لكن ذلك يستدعي كون الكل واحد منهم على هذه الصفة ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة واذا
كان المراد بالاية بعض الامة فذلك البعض غير معين ولا معلوم فلا يكون حجة فالجواب عن السؤال
الاول لما سياتي في العمومات كيف وان الاية انما وردت في معرض التعظيم لهذه الامة وتمييزها على
غيرها من الامم فلو كانت الاية محمولة على البعض دون البعض لبطلت فايدة التخصيص فانه ما من امة
الا وقد امرت بالمعروف كاتباع انبيائهم وشرايعهم ونهت عن المنكر كنهيهم عن الالحاد وتكذيب انبيائهم
وعن الثاني انه اما ان يكون كان ههنا زايدة او تامة او زمانية فان كانت زايدة كما في قول الفرزدق
فكيف اذا مررت بدار قوم وجيران لنا كانوا كرام فانه جعل كراما نعتا للجيران والغا كان فهي دالة
على اتصافهم بذلك حالا لا في الماضي فان افادت نصب خير امة كما في قوله تعالى كيف نكلم من كان في المهد
صبيا وان كانت تامة وهي التي تكون بمعنى الوقوع والحدوث ويكتفى فيها باسم واحد لا خبر فيه كما في
قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ومعناه حضر او وقع ذو عسرة وكقول الشاعر اذا
كان الشتاء فادفئوني فان الشيخ يهدمه الشتاء فيكون معنى قوله كنتم خير امة اي وجدتم
ويكون قوله خير امة نصبا على الحال فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك في الحال لا في الماضي وان
كانت زمانية وهي الناقصة التي تحتاج الى اسم وخبر فكان وان دلت على الماضي فقوله يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في كل حال لوروده ذلك في معرض التعظيم لهذه الامة على ما سبق
تقريره في جواب السؤال الذي قبله وعن الثالث ان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فعل

مضارع صالح للحال والاستقبال ويجب ان يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز والاشتراك
عن اللفظ وعن الرابع انه اذا سلم كون الاية حجة فى اجماع الصحابة فهو كاف اذ هو من جملة صور
النزاع وعن الخامس ان الخطاب اذا كان مع الامة كان ذلك حجة فيما اجمعوا من امرهم وبعضهم جملة
وذلك هو المطلوب وان لم يكن ذلك حجة فى الافراد الاية الرابعة قوله تعـ واعتصموا بحبل الله
جميعا ولا تفرقوا وجه الاحتجاج بها ان الله تعـ نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فكان منهيا
عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهى يدل على التحريم كما سياتى تقريره فى المناهى سلمنا ذلك النهى
على التحريم ولكن لا نسلم عموم النهى عن التفرق فى كل شئ بل التفرق فى الاعتصام بحبل الله اذ هو المفهوم
من الاية ولهذا فانه لو قال القايل لعبيده ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا انه يفهم منه النهى عن
التفرق فى دخول البلد وما لم يعلم ان ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله اذ هو المفهوم من الاية
ولهذا فانه لو قال القايل لعبيده ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا انه يفهم منه النهى عن التفرق فى
دخول البلد وما لم يعلم ان ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله فلا يكون التفرق منهيا عنه
سلمنا ان النهى عام فى كل تفرق ولكنه مخصوص بما قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع
ما اوجبه ظنه واذا كانت الظنون والاراء مختلفة كان التفرق مامورا به لا منهيا عنه والعام بعد
التخصيص لا يبقى حجة على ما سياتى سلمنا صحة الاحتجاج به لكنه خطاب مع الموجودين فى زمن النبى عم
فلا يكون متناولا لمن بعدهم فاجماع الموجودين فى زمن النبى عم غير محتج به فى زمانه اجماعا ولا تحقق
لوجودهم بجملتهم بعد وفاته حتى يكون اجماعهم حجة على ما سبق تقريره والجواب عن السؤال الاول
والثانى ما سياتى فى المناهى وعن الثالث ان قوله واعتصموا بحبل الله جميعا امر بالاعتصام بحبل الله
وقوله ولا تفرقوا نهى عن التفرق مطـ فى كل شئ ويجب الحمل عليه والا كان النهى عن التفرق فى
الاعتصام بحبل الله مفيدا لما افاده الامر بالاعتصام به فكان تاكيدا والاصل فى الكلام التاسيس
دون التاكيد وعن الرابع بيان كون العام حجة بعد التخصيص كما ياتى فى العمومات وعلى هذا فيبقى
حجة فى امتناع التفرق بعد الاجماع لهم وهو المطلوب وعن الخامس بان الامر والنهى انما هو مع اهل
كل عصر وبتقدير وجودهم وفهمهم على ما سياتى تقريره فى الاوامر الاية الخامسة قوله تعـ يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول
وجه الاحتجاج انه شرط التنازع فى وجوب الرد الى الكتاب والسنة والمشروط على العدم عند عدم
الشرط وذلك يدل على انه اذا لم يوجد التنازع فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى
لكون الاجماع حجة سوى ذلك فان قيل سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق

على الحكم

على الحكم بنا على الكتاب والسنة او من غير بنا عليهما فان كان الاول فالكتاب والسنة كافيان فى
الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان الثانى ففيه تجويز وقوع الاجماع من غير دليل وذلك محال مانع
من صحة الاجماع كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا وجد النزاع
ممن تاخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين قلنا وان كان الاجماع لا بد له من دليل فلا نسلم انحصار دليله
فى الكتاب والسنة ليصح ما ذكروه ولجواز ان يكون مستندهم فى ذلك انما هو القياس والاستنباط على
ما سياتى بيانه وان سلمنا انحصار دليل الاجماع فى الكتاب والسنة ولكن ليس فى ذلك ما يدل على عدم
اكتفاء من وجد بعد اهل الاجماع او اكتفاء من وجد فى عصرهم من المقلدين باجماعهم عن معرفة الكتاب
والسنة واما السؤال الثانى فمشكل بهذه الايات وان كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع ومن زعم
ان المسئلة قطعية فاحتجاجه فيها بامر ظنى غير مفيد للمطلوب وانما يصح ذلك على راى من يزعم انها
اجتهادية ظنية هذا ما يتعلق بالكتاب واما السنة وهى اقرب الطرق الى اثبات كون الاجماع حجة
قاطعة فمن ذلك ما روى عن اجلا الصحابة كعمر وابن مسعود وابى سعيد الخدرى وانس بن مالك وابن عمر و
ابى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم بروايات مختلفة الالفاظ متفقة المعنى فى الدلالة على عصمة
هذه الامة عن الخطاء والضلالة كقوله عم امتى لا تجتمع عن الخطاء امتى لا تجتمع على الضلالة ولم
يكن الله بالذى تجمع امتى على الضلالة لم يكن الله ليجمع امتى على الخطاء وسالت الله ان لا يجمع امتى
على الضلالة فاعطانيه وقوله ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن يد الله على الجماعة ولا يبالى
بشذوذ من شذ ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم لتحيط من ورائهم وان
الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ولا تزال طائفة من امتى على الحق حتى يظهر امر الله
ولا تزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم ومن خرج عن الجماعة
وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية
وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله ستفترق امتى بثلثة وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة
قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة قال هى جماعة الى غير ذلك من الاحاديث التى لا تحصى كثرة ولم تزل
ظاهرة مشهورة بين الصحابة معمولا بها لم ينكرها منكر ولا دفعها دافع فان قيل هذه كلها اخبار
احاد لا تبلغ مبلغ التواتر فلا تفيد اليقين وان سلمنا التواتر ولكن يحتمل انه اراد بنفى الخطاء
والضلالة عن الامة عصمة جميعهم عن الكفر لا بتاويل ولا شبهة ويحتمل انه اراد به عصمتهم عن
الخطاء فى الشهادة فى الاخرة او فيما يوافق النص المتواتر ودليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد
سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن خطاء وضلال لكن يحتمل انه اراد بالامة كل من امن به الى

يوم القيمة واهل كل عصر ليسوا كل الامة فلا يلزم امتناع الخطاء والضلال عليهم سلمنا انتفاء الخطا
والضلال عن الاجماع فى كل واحد من الاعصار ولكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز
مخالفته مع ان كل مجتهد فى الفروعيات مصيب على ما يانى تحقيقه ولا يجب على احد المصيبين اتباع
المصيب الاخر سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة
ودليله ما سبق من الايات والاخبار والمعقول فى الايات الاول والجواب عن السؤال من وجهين
الاول ان كل واحد من هذه الاخبار وان كان خبر واحد يجوز تطريق الكذب اليه الا ان كل عاقل
يجد من نفسه العلم الضرورى من جملتها قصد رسول الله تعظيم هذه الامة وعصمتها عن الخطا كما
علم بالضرورة سخاء حاتم وشجاعة على وفقه الشافعى وابى حنيفة وميل رسول الله الى عائشة دون
باقى نسائه بالاخبار التى احادها اخاد غير انها نازلة منزلة التواتر الوجه الثانى ان هذه الاحاديث
لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم فى اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان وجود المخالفين والعادة جارية باحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير
مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا اصل له فى اثبات اصل من
اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار
النكير فيه فان قيل من المحتمل ان احدا انكر هذه الاخبار ولم ينقل الينا ومع الاحتمال فلا قطع قولكم ان
الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع لا نسلم ذلك وما المانع ان يكون استدلالهم على الاجماع بهذه
الاحاديث بل بغيرها سلمنا استدلالهم بها على ذلك لكنه دور لما فيه من الاستدلال بالاجماع على صحة
الاحاديث وبالاحاديث على الاجماع ثم ما ذكرتموه فى الدلالة على صحتها من عدم النكير معارض بما
يدل على عدم صحتها وذلك انها لو كانت معلومة الصحة مع ان الحاجة داعية الى معرفتها لبنا هذا
الاصل العظيم عليها لاحالت العادة ان لا تعرف الصحابة للتابعين طريق صحتها قطعا للشك والارتياب
قلنا جواب الاول ان الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما استدل به عليه نكير لاشتهر ذلك
فيما بينهم وعظم الاستشهاد فيه كاستشهاد خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم فى
دية الجنين وقوله انت على حرام وحد الشرب ومسائل الجد والاخوة الى غير ذلك ولو كان ذلك
لكانت العادة تحيل عدم نقله بل كان نقله اولى من نقل ما خولف فيه من مسائل الفروع بل
اولى من نقل خلاف النظام فى ذلك مع حقارته وقلة الاعتنا بقوله وجواب الثانى ما ظهر واشتهر
من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذه الاخبار فى معرض التهديد للمخالف الجماعة والزجر
عن الخروج عنهم ظهورا لا ريب فيه وجواب الثالث ان الاستدلال على صحة الاخبار لم يكن بالاجماع

بل بالعادة المحيلة لعدم الانكار على الاستدلال بما لا صحة له فيما هو من اعظم اصول الاحكام
والاستدلال بالعادة غير الاستدلال بالاجماع وذلك كالاستدلال بالعادة على احالة دعوى وجود
معارض القران واندراسه ووجود دليل يدل على ايجاب صلوة الضحى وصوم شوال ونحوه و
جواب الرابع انه يحتمل ان يكون الصحابة قد علمت صحة الاخبار المذكورة وكونها مفيدة للعلم بعصمة
الامة لا بصريح مقال بل بقرائن احوال وامارات دالة على ذلك لا سبيل الى نقلها ولو نقلت لتطرق
اليها التاويل والاحتمال واكتفوا بما يعلمه التابعون من ان العادة تحيل الاعتماد على ما لا اصل له فيما
هو من اعظم الاصول قوله يحتمل انه نفى عنهم الضلال والخطا بمعنى الكفر قلنا هذه الاخبار يعلم انها
انما وردت تعظيما لشان هذه الامة فى معرض الامتنان والانعام عليهم وفى حملها على نفى الكفر عنهم
خاصة لابطال فائدة اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض احاد الناس للامة فى ذلك وانما يتم ذلك ان
لو اريد بها العصمة عما لا يعصم عنه الاحاد من انواع الخطا والكذب ونحوه وما ذكروه من باقى التاويلات
فباطلة فان هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليه والزجر عن المخالفة
ولو لم يكن ذلك محمولا على جميع انواع الخطاء بل على بعض غير معلوم من الفاظ الاخبار لامتنع ايجاب
متابعتهم فيه لكونه غير معلوم ولتعطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركة احاد
الناس لهم فى نفى بعض انواع الخطاء عنهم على ما سبق تعريفه وعن السؤال الثالث ما سبق فى المسائل
المتقدمة وعن الرابع انه اذا ثبت انتفاء الخطاء عن الاجماع فيما ذهبوا اليه قطعا فمخالفه يكون مخطيا قطعا
والمخطى قطعا فى امور الدين اذا كان عالما لا يخرج عن التبديع والتفسيق ولا معنى لكون الاجماع حجة على الغير
سوى ذلك كيف وانه ثبت انتفاء الخطاء عن اهل الاجماع فيما ذهبوا اليه فقد اجمعوا على وجوب اتباعهم
فيما ذهبوا اليه فكان واجبا نفيا للخطاء عنهم وعن المعارضات النقلية ما سبق فى اول المسئلة
واما المعقول فهو ان الخلق الكثير وهم اهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزما قاطعا
فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع بحيث لا يتنبه واحد
منهم على الخطاء فى القطع بما ليس بقاطع ولهذا اوجدنا اهل كل عصر قاطعين بتخطيه مخالفة ما تقدم
من اجماع من قبلهم ولولا ان يكون ذلك عن دليل قاطع لاستحال فى العادة اتفاقهم على القطع
بتخطيه المخالف ولا يقف واحد منهم على وجه الحق فى ذلك ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير
انعقاد الجماع عندما اذا كان عدد المجمعين ينقص عن عدد التواتر ويلزمه ان لا يكون الاجماع المحتج
به خصيصا باجماع اهل الحل والعقد من المسلمين بل هو عام فى اجماع كل من بلغ عددهم الى عدد التواتر
وانه لم يكونوا مسلمين فضلا من اهل الحل والعقد وقد احتج الشيعة على صحة الاجماع بان ما من عصر الا

ولا بدّ منه من امام معصوم على ما قررناه من قاعدتهم فى ذلك فى ابكاد الانكار فاذا اجمع اهل
الحل والعقد من اهل العصر على حكم حادثة فلابد وان يكون فيهم الامام المعصوم لكونه سيد العلماء
والا لما كان الاتفاق من جميع اهل الحل والعقد وهو خلاف الفرض واذا كان كذلك فالامام المعصوم لا يقول
الا حقا مقطوعا به وموافقة من قوله باقى الامة يكون مقطوعا به لكونه موافقا للمقطوع به
ومخالف القاطع مخطى لا محالة ولقايل ان يقول اما الحجة الاولى فالعادة لا تحيل الخطاء على الخلق الكثير
بظنهم ما ليس بقاطع قاطعا ولهذا فان اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد عدد التواتر
قد اجمعوا على تكذيب محمد صلعم وانكار رسالته وليس ذلك الا لخطاهم فى ظن ما ليس بقاطع قاطعا وبالجملة
فاما ان يقال باستحالة الخطاء عليهم فيما ذهبوا اليه او لا يقال باستحالته فان كان الاول لزم ان يكون محمد
نبيا حقا لاجماعهم على تكذيبه وان كان الثانى فهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه فى ابطال التمسك ههنا
بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه من الاحتجاج بالسنة على كون الاجماع حجة فان حاصله ايل الى الاحتجاج بالعادة
وفيه ابطال ما قررتموه قلنا الذى تمسكنا به من العادة احالة اتفاق الامة على اسناد القطوع الى الاخبار
التى مستند العلم بها وبعدولها السماع المحس او قراين الاحوال والذى لا تحيله فى العادة ههنا انما هو
الغلط بظن ما ليس مقطوعا به فيما هو نظرى وطرقه مختلفة وهو غير محس ولا مستند العلم به قراين
الاحوال فافترق البابان واما حجة الشيعة فمبنية على وجود الامام المعصوم فى كل عصر وقد ابطلنا ذلك
بالاعتراضات القادحة والاشكالات المشكلة على وجه الوفاء والاستقصاء فى مواضعه اللايق به
من الامة فى الكلام فعليك بمراجعته المسئلة الرابعة اتفق القايلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار
بموافقة من هو خارج عن المسئلة ولا بمخالفته وانه لا يشترط فيه اتفاق كل اهل الملة الى يوم القيمة
اما الاول فلان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة السمعية على ما سبق وهى مع اختلاف الفاظها لا اشعار
لها بادراج من ليس من اهل الملة فى الاجماع ولا دلة لها الا عصمة اهل الملة ولان الكافر غير مقبول
القول فلا يكون قوله معتبرا فى اثبات حجة شرعية ولا ابطالها واذا تم الاجماع دونه فلا اعتبار بمخالفته
واما الثانى فلان الاجماع حجة شرعية يستدل به على الاحكام الشرعية فلو اعتبر فيه اجماع كل اهل الملة
الى يوم القيمة لما امكن الاحتجاج به اما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجمعين واما يوم القيمة فلانه لا تكليف
فلا استدلال المسئلة الخامسة ذهب الاكثرون الى انه لا اعتبار بموافقة العامى من اهل الملة فى انعقاد
الاجماع ولا بمخالفته واعتبره الاقلون واليه ميل القاضى ابى بكر وهو المختار وذلك لان قول الامة
انما كان حجة لعصمتها عن الخطاء بما دلت عليه الدلايل السمعية من قبل ولا يمتنع ان تكون العصمة
من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة واذا كان كذلك فلا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للكل

ثابتة

کتابخانه مجلس شورای ملی

ثابتة للبعض لان الحكم الثابت للجملة لا يلزم ان يكون ثابتا للافراد فان قيل يجب تخصيص ما ورد من
النصوص الدالة على عصمة الامة باهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لستة اوجه الاول ان العامى يلزمه
المصير الى قول العلماء بالاجماع فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه الثانى ان الامة
انما كان قولها حجة اذا كان ذلك مستندا الى الاستدلال لان اثبات الاحكام من غير دليل محال و
العامى ليس اهلا للاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبى والمجنون الثالث ان قول العامى فى
الدين من غير دليل خطا مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته الرابع هو ان اهل
العصر الاول من الصحابة علماؤهم وعوامهم اجمعوا على انه لا عبرة بموافقة العامى ولا بمخالفته الخامس
ان الامة انما عصمت عن الخطاء فى استدلالها لان اثبات الاحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطا
والعامى ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال فى حقه السادس هو ان العامى لا
يتصور منه الاصابة اذا كان قايلا بالحكم من غير دليل فلا يتصور عصمته لان العصمة مستلزمة للاصابة
والجواب عن الوجه الاول انه وان كان يجب على العامى الرجوع الى اقوال العلما فليس فى ذلك ما يدل
على ان اقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم
على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة وان لم يكن ذلك شرعا فى وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به
وعن الثانى انه وان كان لا بد فى الاجماع من الاستدلال لكن من اهل الاستدلال او مطلق الاول
مسلم والثانى ممنوع وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا فى جعل
الاجماع حجة وان لم يكن العامى مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم
اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت فى قرب الفهم فى حق العامة الموجب للتكليف وبعده
فى حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف وعن الثالث انه وان كان قول العامى فى الدين من غير
دليل خطا فلا يمنع ذلك من كون موافقته للعلما فى اقوالهم شرطا فى الاحتجاج بها على غيرهم وعن الرابع
انه دعوى لم يقم عليها دليل وعن الخامس ان العامى وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون
موافقته من غير الاستدلال شرطا فى كون الاجماع حجة وعن السادس انه وان كان العامى اذا انفرد
بالحكم لا يتصور منه الاصابة فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم فى اقوالهم ولا نسلم
ان العامى مصيب فى موافقة العلماء وعلى هذا جاز ان يكون موافقته شرطا فى جعل الاجماع حجة
على ما سبق تقريره وبالجملة فهذه المسئلة اجتهادية غير ان الاجماع عند دخول العوام فيه يكون
قطعيا وبدونهم يكون ظنيا وعلى هذا فمن قال بادخال العوام فى الاجماع قال بادخال الفقيه الحافظ
الاحكام الفروع فيه وان لم يكن اصوليا وبادخال الاصولى الذى ليس بفقيه بطريق الاولى لما بينهما

وبين العامة من التفاوت في الاهلية وصحة النظر هذا في الاحكام وهذا في الاصول ومن قال
بانه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا في الفقيه الاصولي نفيا واثباتا فمن اثبت نظر الى ما اشتملا
عليه من الاهلية التي لا وجه لها في العامي ودخولهما في عموم لفظ الامة في الاحاديث السابق
ذكرها ومن نفى نظر الى هذه الاهلية المعتبرة في ائمة اهل الحل والعقد من المجتهدين كالشافعي و
ابي حنيفة عليهم الرحمة ومالك واحمد وغيرهم ومنهم من فصل بين الفقيه والاصولي وهؤلاء اختلفوا
فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي ليس بفقيه ومنهم من عكس الحال
واعتبر قول الاصولي الذي ليس بفقيه دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصد الاجتهاد لعلمه بمدارك
الاحكام لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام
من منطوقها ومفهومها ومعقولها بخلاف الفقيه ومن اعتبر قول الاصولي والفقيه اعتبر قول
من بلغ رتبة الاجتهاد وان لم يكن مشتهرا بالفتوى بطريق الاولى وذلك كواصل بن عطا ونحوه وفيه
خلاف والمعنى في ذلك كله ما غلب على ظن المجتهد المسئلة السادسة المجتهد المطلق اذا كان مبتدعا لا يخ
اما ان لا يكفر او يكفر فان كان الاول فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته نفيا واثباتا ومنهم
من قال الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة اجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره والمختار
انه لا ينعقد الاجماع دونه لكونه من اهل الحل والعقد وداخلا في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة
وغايته ان يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهلية الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده
الصدق كاخبار غيره من المجتهدين كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن احواله في مباحثاته
وفلتات لسانه واذا علم صدقه فهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين فان قيل اذا كان فاسقا فالفاسق
غير مقبول القول اجماعا فيما يخبر به فكان كالكافر والصبي ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا
يعتبر خلافه كالصبي قلنا انما لا نقبل قوله فيما يخبر به اذا لم يكن مناولا وكان عالما بفسقه واما اذا
لم يكن كذلك وعلى هذا فلا نسلم امتناع قبول فتواه بالنسبة الى من ظهر صدقه عنده واما الصبي فانما
لم يعتبر قوله لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر نفسه وعلى هذا لو خالف
في مسئلة فرعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة
الاسلامية قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف لا على رأي من يشترط في الاجماع انقراض عصر المجمعين
ولو ترك بعض الفقها العمل بالاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر فهو معذور ان لم يعلم ببدعته ولا يواخذ
بالمخالفة كما اذا عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره وان علم ببدعته وخالف الاجماع
بجهله بان تلك البدعة مكفرة فهو غير معذور لتقصيره عن البحث والسؤال عن ذلك للعلماء

الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بدليله ان كانت له اهلية
فهمه والا قلدهم فيما يخبرون به من التكفير واما ما ذا يكفر من البدع فقد استقصينا الكلام
فيه في حكايات مذاهب اهل الملل والنحل في ابكار الافكار فعليك بمراجعته المسئلة السابعة ذهب
الاكثر من القائلين بالاجماع الى ان الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة بل اجماع اهل كل عصر
حجة خلافا لداود وشيعته من اهل الظاهر ولاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والاول هو
المختار ويدل عليه ان حجة كون الاجماع حجة غير خارجة عما ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول
وكل واحد منها لا يفرق بين اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل كل عصر حسب تناوله لاهل عصر
الصحابة فكان اجماع اهل كل عصر حجة فان قيل حجة كون الاجماع حجة غير خارجة عن الايات والايات
السابق ذكرها وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب مع
الموجودين في زمن النبي فلا يكون متناولا لغيرهم وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والاخبار الدالة
على عصمة الامة خاصة بالصحابة الموجودين في زمن النبي اذ هم كل المؤمنين وكل الامة فان من لم يوجد
بعد لا يكون موصوفا بالايمان ولا بكونه من الامة فلا يكون الخطاب متناولا لهم وصدقهم بل مع من تقدم
من المؤمنين قبلهم ضرورة اتصافهم بتلك الحالة وجودهم وبموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين
ومن الامة ولذلك فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم
منعقدا ولو خرج بموته عن الامة والمؤمنين لما كان كذلك واذا لم يكن التابعون كل الامة ولا كل المؤمنين
فلا يكون حجة وسوا وجد لمن تقدم قول اولم يوجد فمخالفهم لا يكون مخالفا لكل امة ولا لكل المؤمنين فلا يكون
بذلك مستحقا للذم والقواعد سلمنا دلالة الايات والاخبار على انعقاد اجماع من بعد الصحابة لكنه
معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ستة اوجه الاول ان اجماع التابعين لا بد له من مستند اما ان
يكون نصا او اجماعا او قياسا فان كان اجماع من تقدم فالحكم ثابت باجماع الصحابة لا باجماع التابعين
وان كان قياسا فيستدعي ان يكون متفقا بين جميع التابعين ليكون مناط اجماعهم وليس كذلك لوقوع
الخلاف فيه فيما بينهم وان كان نصا فلا بد وان يكون الصحابة عالمة به ضرورة انه لا طريق الى معرفة
التابعين به الا من جهة الصحابة ولو كان ذلك دليلا يمكن التمسك به في اثبات الحكم لما تصور تواطي
الصحابة على تركه واهماله الثاني هو ان الاصل ان لا يرجع الى قول احد سوى الصادق المؤيد بالمعجز
لتطرق الخطاء والكذب الى من عداه غير انه لما ورد الثنا من النبي م على الصحابة بقوله اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والذم
لاهل الاعصار المتاخرة بقوله م ثم يفشو الكذب وان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وانّ

الواحد منهم يحلف على ما لم يعلم ويشهد قبل ان يستشهد وان الناس يكونوا كالذئاب الى غير ذلك
من انواع الذم التى سبق ذكرها فوجب قصر الاحتجاج بالاجماع انما يمكن بعد الاطلاع على
قول كل واحد من اهل الحل والعقد ومعرفته فى نفسه وذلك انما يتصور فى حق الصحابة لان
اهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين لقلتهم واحضارهم فى قطر واحد بخلاف التابعين
ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم فى البلاد المتباعدة الرابع ان الاجماع من الصحابة واقع على
ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها ولا فيها نص قاطع انه يجوز الاجتهاد فيها فاذا لم يكن اجماع من
الصحابة ولا ثم نص قاطع ولا ساغ من الصحابة تركه واهماله فتكون المسئلة مجمعا على جواز الاجتهاد
فيها منهم فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسئلة فان منعنا من اجتهاد غيرهم فيها فقد خرقنا اجماع
الصحابة وان جوزنا فاجماع التابعين لا يكون حجة وهو المطلوب الخامس انه لو كان فى الامة من هو غائب
فانه وان لم يكن فى المسئلة قول بنفى ولا اثبات لا ينعقد الاجماع دونه فى تلك المسئلة لكونه لو كان
حاضرا لكان له فيها قول كذلك الميت من الصحابة قبل التابعين السادس انه لو كان قد خالف واحد
من الصحابة فان اجماع التابعين بعده لا ينعقد لاحتمال ان احدا ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه واذا
احتمل واحتمل فالاجماع لا يكون متيقنا والجواب عن السؤال الاول قولهم فى الايات انها خطاب مع
الموجودين فى زمن النبى م يلزمهم عليهم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند
نزول هذه الاية لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها وان لا يعتد بخلاف من اسلم
بعد نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعنا على ان اجماع من بقى من الصحابة بعد رسول
الله م انه يكون حجة قولهم التابعون ليس هم كل الامة ولا كل الامة المؤمنين يلزم عليه ان لا ينعقد
اجماع من بقى من الصحابة بعد موت رسول الله م لان من مات من الصحابة او استشهد فى حياة
رسول الله داخل فى مسمى الامة والمؤمنين وهو خلاف المجمع عليه بين القائلين بالاجماع والدليل على ذلك
الا ان الماضى اذا لم يكن له قول غير معتبر كان المستقبل غير منتظر وعلى هذا فنقول اذا ذهب
واحد من الصحابة الى حكم فى مسئلة ثم مات واجمع التابعون على خلافه فى تلك المسئلة فقد قال
بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين ولا اعتداد بقول الماضى وليس بحق لانه يلزم منه
انه اذا اجتمعت الصحابة على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماع الماضين انه ينعقد وهو
محال مخالف لاجماع للقائلين بالاجماع وانما الحق فى ذلك ان يقال اذا حكم الواحد والصحابة بحكم ثم حكم
التابعون بخلافه فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الامة المعتبرين فى تلك المسئلة التى وقع
الخوض فيها وان كان حكمهم فى مسئلة لم يتقدم فيها خلاف بعض الصحابة فهو حكم كل الامة المعتبرين

وهذا كما لو افتى الصحابة بحكم ثم مات واجمع باقى الصحابة على خلافه فانه لا ينعقد اجماعهم
اذا مات من غير مخالفة لان حكمهم فى الاول ليس فهو حكم كل الامة المعتبرين بخلاف حكمهم فى
الثانى والجواب عن المعارضة الاولى انه وان كان دليل التابعين معلوما للصحابة غير انه لا يمتنع
ان يكون واقعة الحكم لم يقع فى زمن الصحابة فلم يتعرض لحكمها وانما وقعت للتابعين فتعرضوا
لاثبات حكمها بناء على ما وجدوه من الدليل الذى كان معلوما للصحابة وعن الثانية ان الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين اهل عصر وعصر وقوله ع اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم
اللقب على ما سياتى فى مسائل المفهوم وكذا الكلام فى قوله اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر كيف
وان ذلك مما يوجب كون الاجماع ابى بكر وعمر عليهما اللعنة مع مخالفة بعض باقى الصحابة لهم حجة قاطعة
وهو خلاف الاجماع من الصحابة قولهم انه ذم اهل الاعصار المتاخرة قلنا غايته ما فى ذلك غلبة ظهور
الفساد والكذب وليس فيه ما يدل على خلو كل عصر ممن تقوم الحجة بقولهم وانه اذا اتفق اهل ذلك
العصر على حكم لا يكونوا معصومين عن الخطاء فيه وعن الثالثة ما سبق فى مسئلة تعذر الاطلاع على
اجماعهم ومعرفتهم وعن الرابعة انه ان اجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقا فلا يتصور انعقاد اجماع
التابعين على الحكم فى تلك المسئلة لما فيه من التعارض بين الاجماعين القاطعين وان اجمعوا على تسويغ
الاجتهاد مشروطا بعدم الاجماع فلا تناقض وعن الخامسة انها منتقضة بالواحد من الصحابة فانه
لو مات انعقد الاجماع باقى الصحابة دونه ولو كان غائبا لم ينعقد وانما كان كذلك لان الغائب فى الحال
اهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة بخلاف الميت وعن السادسة انها باطلة بالميت الاول من
الصحابة فانه يحتمل انه خالف ولم ينقل خلافه ومع ذلك فان اجماع باقى الصحابة بعده يكون منعقدا
كيف وان النظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة مما لا التفات اليه والا لما انعقد اجماع الصحابة لاحتمال
ان يكون واحد منهم قد اظهر الموافقة وابطن المخالفة لامر من الامور كما نقل عن ابن عباس فى موافقته
لعمر فى مسئلة العول واظهر النكير بعده **المسئلة الثامنة** اختلفوا فى انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة
الاقل فذهب الاكثرون الى انه لا ينعقد وذهب محمد بن جرير الطبرى وابو بكر الرازى وابو الحسن الخياط
من المعتزلة واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه الى انعقاده وذهب قوم الى ان عدد الاقل
ان بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا كان معتدا به وقال ابو عبد الله الجرجانى ان سوغت
الجماعة الاجتهاد فى مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس فى مسئلة وان انكرت
الجماعة عليه ذلك كخلاف ابن عباس فى المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل لم يكن خلافه معتدا به

ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه
والمختار مذهب الاكثرين ويدل عليه امران الاول ان التمسك في اثبات كون الاجماع حجة انما هو بالاخبار
الدالة على عصمة الامة على ما سبق تقريره وعند ذلك فلفظ الامة في الاخبار يحتمل انه اريد به كل
الموجودين من المسلمين في اي عصر كان ويحتمل انه اريد به الاكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون
الضيف والمراد به الاكثر منهم غير ان حمله على الجميع مما يوجب العمل بالاجماع قطعا لدخول العدد الاكثر
في الكل ولا اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال ارادة الكل والاكثر ليس هو الكل
الثاني انه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ولم ينكر احد منهم على خلاف الواحد اذ سوغوا له الاجتهاد
فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير الاخذ به لما كان كذلك فمن ذلك
اتفاق اكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكوة مع خلاف ابي بكر لهم وكذلك خلاف اكثر الصحابة لما
انفرد به ابن عباس في مسئلة العول وتحليل المتعة وانه لا ربا الا في النسية وكذلك خلافهم لابن عباس
مسعود فيما انفرد به في مسايل الفرايض ولزيد بن ارقم في مسئلة العينة ولابي موسى في قوله النوم لا ينقض
الوضوء ولابي طلحة في قوله بان اكل البرد لا يفطر الى غير ذلك ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادروا بالانكار
والتخطية وما وجد منهم من الانكار في هذه الصور لم يكن انكار تخطية بل انكار مناظرة في المآخذ كما جرت
عادة المجتهدين بعضهم مع بعض ولذلك نقل الخلاف الذي ذهب اليه الاقلون جايزا الى وقتنا هذا
وربما كان ما ذهب اليه الاقل هو المعمول عليه الان كقتال مانعي الزكوة ولو كان ذلك المقطوع به مخالفا
للاجماع لما كان ذلك سايغا وقد تمسك بعضهم هاهنا بطريقة اخرى فقال انه لو انعقد اجماع الاكثر مع مخالفة
الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك في حق
المجتهد ممتنع وان لم ينعقد الاجماع عليه فلا يكون الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما ساغت
مخالفته بالاجتهاد ولقايل ان يقول اذا فرضنا ان انعقاد الاجماع من الاكثر دون الاقل حجة قاطعة
فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه وان كان على خلاف ما اوجبه اجتهاده لا يكون منكرا لما فيه من ترك
الاجتهاد بالرجوع الى الاجماع القاطع ولهذا فانه لو اجمعت الامة على حكم ثم جاء من بعدهم مجتهد يرى
في اجتهاده ما يخالف به اجماع الامة السابقة لم يجز له الحكم به بل وجب عليه الرجوع الى الامة واحتج
المخالفون بالنص والاجماع والمعقول اما النصوص فمنها ما ورد من الاخبار الدالة على عصمة الامة عن
الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ منهم الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار
ويكرمون الضيف والمراد به الاكثر فكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه ومنها قوله عم عليكم بالسواد
الاعظم عليكم بالجماعة يد الله مع الله اياكم والشذوذ والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ

الشيطان

الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد ونحو ذلك من الاخبار واما الاجماع فهو ان
الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على انعقاد الاجماع لما اتفق عليها الاكثرون وان خالف في ذلك
جماعة كعلي وسعد بن عبادة ولولا ان اجماع الاكثر حجة مع مخالفة الاقل لما كانت امامة ابي بكر ثابتة
بالاجماع واما من جهة المعقول فمن خمسة اوجه الاول ان خبر الواحد بما لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا
بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع الثاني ان الكثرة يحصل
بها الترجيح في رواية الخبر فليكن مثله في الاجتهاد الثالث انه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين
لما انعقد الاجماع اصلا لانه ما من اجماع الا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه اما سرا او علانية
الرابع ان الاجماع حجة في العصر الذي هم فيه وفيما بعد وذلك يقتضي ان يكون فيهم مخالف حتى يكون
حجة عليه الخامس ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود وتحليل المتعة
والعول ولولا ان اتفاق الاكثر حجة لما انكروا عليه فانه ليس للمجتهد ان ينكر على مجتهد آخر والجواب
قولهم لفظ الامة يصح اطلاقه على الاكثر قلنا بطريق المجاز ولهذا يصح ان يقال اذا شذ عن الجماعة واحد
ليس هم كل الامة ولا كل المؤمنين بخلاف ما اذا لم يشذ منهم احد وعلى هذا فيجب حمل لفظ الامة على الكل
لكون الحجة فيه قطعية لما بيناه في حجتنا وعلى هذا فيجب حمل قوله عليكم بالسواد الاعظم على جميع اهل
العصر لانه اعظم منه فان قيل فظاهر هذا الخبر يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على من ليس من
السواد الاعظم وذلك لا يتم الا بان يكون في عصرهم مخالف قلنا هو حجة على من ياتي بعدهم اقل عددا
منهم وعلى هذا يكون الجواب عن قوله عليكم بالجماعة يد الله على الجماعة وحيث قال عم الاثنان فما
فوقهما جماعة انما اراد به انعقاد الصلوة بهما وقوله اياكم والشذوذ قلنا الشاذ هو المخالف بعد الموافقة
لا من خالف قبل الموافقة وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد اراد به الحث على طلب
الرفيق في الطريق ولهذا قال والثلاثة ركب وما ذكروه في عقد الامامة لابي بكر فلا نسلم ان الاجماع
معتبر في انعقاد الامامة بل البيعة بمحضر من عدلين كافية كيف وانا لا نسلم انعقاد اجماع الكل
على بيعة ابي بكر فان كل من تاخر عن البيعة انما تاخر لعذر وطرو امر مع ظهور الموافقة منه
بعد ذلك وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في علم الكلام والجواب عن الحجة الاولى من المعقول
انه ان كان صدق الاكثر فيما يخبرون به عن امر محسوس مفيدا للعلم فلا يلزم مثله في الاجماع
الصادر عن الاجتهاد مع ان الاحتجاج فيه انما هو بقول الامة والاكثر ليس هم كل الامة على ما سبق
ثم لو كان من افاد خبره اليقين يكون قوله اجماعا محتجا به لوجب ان يكون اجماع كل اهل بلد محتجا به
مع مخالفة اهل البلد الاخر لهم لان خبر كل اهل بلد يفيد العلم وعن الثانية انه لا يلزم من الترجيح

بالكثرة في الرواية التي يطلب منها غلبة الظن دون اليقين مثله في الاجماع مع كونه يقينيا كيف
وانه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الرواية لكان مصير الواحد الى الحكم وحده اجماعا كما ان روايته
وحده مقبوله وليس كذلك وعن الثالثة ان الاحتجاج بالاجماع انما يكون حيث علم الاتفاق من الكل
اما بصريح المقال او قراين الاحوال وذلك ممكن حسب امكان العلم بالاتفاق من الاكثر واما حيث
لا نعلم فلا فان قيل ان ذلك غير ممكن فمثله ايضا جار في الاكثر ويلزم من ذلك ان لا ينعقد الاجماع اصلا
وهو خلاف الاصلين وعن الرابعة انه يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم وعلى من
يوجد بعد الوفاق في زمنهم وعلى من يوجد بعدهم ثم ان كان الاجماع لا يكون حجة الا مع الخلاف فيلزم
منه انه اذا لم يكن خلاف لا يكون اجماعا وهو ظاهر الاحالة وعن الخامس ان انكار الصحابة على ابن عباس
فيما ذهب اليه لم يكن بناء على اجماعهم واجتهادهم بل بناء على مخالفة ما رووه له من الاخبار الدالة على
تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم والانكار على ما يخالفه ما
ظهر لهم من الدليل حتى يتبين لهم الماخذ من جانب الخصم وذلك كما قال ابن عباس من شا باهلته باهلته
والذي احصى رمل عالج عددا ما جعل الله في الفريضة نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال
بالمال فاين موضع الثلث وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
وليس ذلك لان العود الى قوله واجب على من خالفه بل بمعنى طلب الكشف عن ماخذ المخالفة واذا عرف
انه لا يكون اتفاق الاكثر اجماعا فيمتنع ان يكون حجة لخروجه عن الادلة المتفق عليها وهي النص
من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به ولذلك لا يكون
اولى بالاتباع لان الترجيح بالكثرة وان كان حقا في باب رواية الاخبار لما فيه من ظهور احد
الظنين على الاخر فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر
له فيه دليل او ظهر غير انه مرجوح في نظره **المسألة التاسعة** اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل
الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا يعتد باجماعهم
مع مخالفته ثم اختلف هؤلاء فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من اهل الاجتهاد قبل
انعقاد اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع
لا يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي عليه الرحمة واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة
ومذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع
الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حالة اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن
في عصرهم وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل

في رواية

في رواية والمختار انه ان كان من اهل الاجتهاد حالة اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم دون موافقته
وقد استدل كثير من اصحابنا بقولهم ان الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد في
الوقايع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي وايل و
الشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعليا وليا شريح القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما
فيه وحكم علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف راي علي ولم ينكر عليه وروي ابن عمر انه سيل عن فريضة
فقال اسالوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسيل الحسين بن علي كرم الله وجهه عن مسألة
فقال اسالوا الحسن البصري وسيل ابن العباس عن نذر ذبح ولده فقال اسالوا مسروقا فلما اتاه سائل بجوابه
اتبعه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين فقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس ان يخالفه ابو سلمة مع ابو هريرة الى غير ذلك من الوقايع ولو كان قول التابعي
باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه وفي هذه الحجة نظر فان لقايل ان يقول انما كان الاجتهاد
مسوغا للتابعي عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق
وهو محل النزاع ولهذا فان قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق وغير
معتبر اذا كان على خلاف اتفاقهم والمعتمد في ذلك ان يقال الادلة الدالة على كون الاجماع حجة انما
هي الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطاء على ما سبق وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج
التابعين المجتهدين عنهم فانه لا يقال اجمع جميع الامة بل اجماع بعضهم فلا يكون حجة احتج الخصوم بالنص
والمعقول والاثار اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واما المعقول فهو ان الصحابة لهم مزية الصحبة وشهادة التنزيل وسماع التاويل وانهم مرضي
عنهم على ما قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال النبي في حقهم لو انفق
غيرهم ملاء الارض ذهبا لما ادرك احدهم وذلك يدل على ان الحق معهم لا مع مخالفهم واما الاثار فمنها ان عليا
عليه السلام نقض على شريح حكمه في ابني عم احدهما اخ لام لما جعل المال كله للاخ ومنها ما روي عن عائشة
انها انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم وزجرته عن ذلك
وقالت فروج يصيح مع الديكة والجواب عن النصوص ما سبق في انعقاد اجماع غير الصحابة وعن المعقول
قولهم ان الصحابة لهم مزية الصحبة والفضيلة والدرجة الرفيعة قلنا لو كان ذلك مما يوجب اختصاص
الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المهاجرين ولا قول المهاجرين مع قول العشرة ولا قول باقي العشرة

مع قول الخلفاء الاربعة ولا قول عثمان وعلى مع قول ابى بكر وعمر ولا قول عنيا لاهل مع الاهل ولا قول غير الزوجات مع الزوجات لوقوع التفاوت والتفاضل ولم يقل به قايل وعن الاثار اما نقض على شريح حكمه فليس لان قوله غير معتبر ولهذا فانه لما حكم عليه فى مخاصمته بخلاف رايه لم ينكر عليه واما نقض حكمه بمعنى انه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض عليه ويحتمل انه نقضه بنص اطلع عليه اوجب نقض حكمه واما انكار عايشة على ابى سلمة فيحتمل انه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيه اجماع الصحابة اولانه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد او بطريق التاديب مع الصحابة اولانها رات ذلك مذهبا لها ولا حجة فيه المسلة العاشرة اتفق الاكثرون على ان اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم فى حالة انعقاد اجماعهم خلافا لمالك فانه قال يكون حجة ومن اصحابه من قال انما اراد بذلك ترجيح رواياتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد به انه يكون اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته ومنهم من قال اراد بذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمختار مذهب الاكثرين وذلك لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة متناولة لاهل المدينة والخارج عن اهلها وبعضهم لا يكونوا كل الامة ولا كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على ما عرف فى المسايل المتقدمة احتج من نصر مذهب مالك بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا فقال عليه الصلوة والسلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى حجرها وقال عليه الصلوة والسلام لا يكايد احد اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح فى الماء واما المعقول فمن ثلاثة اوجه الاول هو ان المدينة دار هجرة النبى صلى الله عليه وسلم وموضع قبره ومهبط الوحى ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها الثانى ان اهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عنهم الثالث ان رواية اهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم فكان اجماعهم حجة على غيرهم والجواب عن النص الاول انه وان دل على خصوص المدينة عن الخبث فليس فيه ما يدل على ان من كان خارجا عنها لا يكون خالصا عن الخبث ولا على كون اجماع اهل المدينة دونه حجة وتخصيصه للمدينة بالذكر انما كان اظهارا لشرفها وابانة لخطرها وتمييزا لها عن غيرها لما اشتملت عليه من الصفات المذكورة فى الوجه الاول من المعقول وهو الجواب عن باقى النصوص وعن الوجه الاول من المعقول ان غاية اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها وليس فى ذلك ما يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ولا على الاحتجاج باجماع غيرها ولهذا فان مكة ايضا مشتملة على امور موجبة لفضلها كالبيت المحرم والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهى مولد النبى صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل

ابراهيم

ابراهيم ولم يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها على مخالفيهم اذ لا قايل به وانما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولا اثر للبقاع فى ذلك وعن الثانى ان ذلك لا يدل على انحصار اهل العلم والاجتهاد المعتبرين من اهل الحل والعقد ومن تقوم الحجة بقولهم فانهم كانوا متفرقين فى البلاد ومنتشرين فى الامصار وكلهم فيما يرجع الى النظر والاعتبار سواء ولهذا قال عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع لعدم تاثير المواضع فى ذلك وعن الثالث انه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدراية كيف وان الفرق حاصل وذلك من جهة الاجمال والتفصيل اما من جهة الجملة فهو ان الرواية مرجح فيها بكثرة الرواة حتى انه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوى فى جميع الصفات المعتبرة فى قبول الرواية ولا كذلك فى الاجتهاد فانه لا يجب على احد المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد ايضا واما من جهة التفصيل فهو ان الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبحضرته ولما كان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفة المروى كانت روايتهم ارجح واما الاجتهاد فان طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف الاماكن وعلى ما ذكرناه فلا يكون اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على مخالفيهم وان خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل المسلة الحادية عشرة لا يكفى فى انعقاد الاجماع اتفاق اهل البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة فى الدليل السابق فى المسايل المتقدمة احتج المثبتون بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بذهاب الرجس عن اهل البيت بانما وهى للحصر فيهم واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين ويدل عليه انه لما نزلت هذه الاية ادار عليه الصلوة والسلام الكسا على هؤلاء وقال هؤلاء اهل البيت والخطاء والضلال من الرجس فكان منفيا عنهم واما السنة فقوله عليه السلام انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى خص التمسك بهما فلا تقف الحجة على غيرهما واما المعقول فهو ان اهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة والوقوف على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله لكثرة مخالطتهم له عليه السلام وانهم معصومون عن الخطاء على ما عرف فى موضعه من الامامة والاية المذكورة اولا فكانت اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم ضرورة عصمتهم عن الخطاء كما فى اقوال النبى صلى الله عليه وسلم وافعاله والجواب عن التمسك بالاية انها انما انزلت فى زوجات النبى صلى الله عليه وسلم لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الاعين بالنظر اليهن ويدل على ذلك اول الاية واخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع

الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى الى قوله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وقوله هؤلاء اهل بيتى لا ينافى كون الزوجات من
اهل البيت ويدل عليه الاية المخاطبة لهم باهل البيت والخبر وهو ما روى عن ام سلمة انها قالت
للنبى الست من اهل البيت قال بلى ان شاء الله فان قيل لو كان المراد بقوله ليذهب عنكم الرجس الزوجات
لقال عنكن قلنا انما قال عنكم لان اول الاية وان كان خطابا مع الزوجات غير انه لما خاطبهن باهل
البيت ادخل معهن غيرهن من المذكور كعلى والحسن والحسين فى الخطاب التذكير لان الجمع اذا اشتمل
على مذكر ومؤنث غلب جمع التذكير وصار كما فى قوله تم فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب
قالت يا ويلتا الد وانا عجوز وهذا بعلى شيخا ان هذا لشئ عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة
الله وبركاته عليكم اهل البيت فكان ذلك خطابا لها وللحسن جواه بيت ابراهيم من ذكر وانثى
وعن الخبر انه من باب الاحاد وعندهم انه ليس بحجة وان كان حجة ولكن لا نسلم ان المراد بالثقلين
الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة على ما روى انه قال كتاب الله وسنتى وان كان كما ذكروه
غير انه امكن حمله على الرواية عنهم ودرايتهم حجة ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة واما خصهم
بذلك لانهم اخبر بذلك من افعاله واقواله ثم ما ذكروه معارض بقوله اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ وبقوله اقتدوا
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وبقوله خذوا شطر دينكم من الحميرا وليس العمل بما ذكروه اولى مما
ذكرناه وعن المعقول اما اختصاصهم بالشرف والنسب فلا اثر له فى الاجتهاد واستنباط الاحكام
من مداركها بل المعول فى ذلك انما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية
وكيفية الاستمداد منها وذلك مما لا يوجبه الشرف ولا قرب القرابة واما كثرة المخالطة للنبى
فذلك مما يشاركه العترة فيه الزوجات ومن كان يصحبه من الصحابة فى الحضر والسفر ومن خدمهم
واما العصمة فلا يمكن التمسك بها لما بيناه فى الكتب الكلامية واما الاية فقد بينا ان المراد بنفى
الرجس انما هو بنفى الظنة والتهمة عن زوجات النبى وذلك لا يعزل عن الخطاء والضلال فى الاجتهاد
والنظر فى الاحكام الشرعية وعلى هذا فقد بطل ان يكون قول الواحد منهم ايضا حجة ويزيد ذلك
ان عليا لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ولم يقل له ان الحجة فيما اقول
مع كثرة مخالفته ولو كان ذلك منكرا فقد كان متمكنا من الانكار فيما خولف فيه فى زمن ولايته
وظهور شوكته فتركه لذلك يكون ظاهرا منه ويخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب اتباعه فيما
ذهب اليه **المسئلة الثانية عشرة** لا ينعقد اجماع الائمة الاربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة

عند الاكثرين خلافا لاحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه وللقاضى ابن حازم من اصحاب ابى
حنيفة وكذلك لا ينعقد اجماع الشيخين ابى بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لبعض الناس ودليل
ذلك ما سبق فى المسائل المتقدمة حجة من قال بانعقاد اجماع الائمة الاربعة قوله عليكم بسنتى و
سنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ اوجب اتباع سنتهم كما اوجب اتباع سنته
والمخالف لسنته لا يعتد بقوله وكذلك المخالف لسنتهم وحجة من قال بانعقاد اجماع الشيخين اقتدوا
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر والجواب عن الخبر الاول انه عام فى كل الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه
على الحصر فى الائمة الاربعة وان دل على الحصر فهو معارض بقوله اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وليس العمل باحد الخبرين اولى من الاخر واذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه وبهذا يبطل الاستدلال
بالخبر الاخر ايضا **المسئلة الثالثة عشر** اختلفوا فى اشتراط عدد التواتر فى الاجماع فمن استدل على كون
الاجماع حجة بدلالة العقل وهو ان الجمع الكثير لا يتصور تواطيهم على الخطاء كامام الحرمين وغيره فلا بد
من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطاء على من دون عدد التواتر واما من احتج على ذلك بالادلة السمعية
فقد اختلفوا فمنهم من شرطه ومنهم من لم يشترطه والحق انه غير مشترط لما بيناه من ان طريق اثبات
الاجماع بطريق العقل غير متصور وانه لا طريق اليه سوى الادلة السمعية من الكتاب والسنة وعلى
هذا فمهما كان عدد الاجماع انقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ الامة والمؤمنين وكانت الادلة
السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطاء عليهم ووجوب اتباعهم فان قيل ما ذكرتموه انما يصح بتقدير عود
عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك غير متصور مهما دام التكليف من الله تعالى بدين الاسلام
وذلك لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة على ذلك انما يكون بالنقل المفيد لوجود
محمد وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من عزيز الكتاب والسنة وادلة الاحكام يقينا
ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين لعدم نقل غيرهم كذلك ومتابعتهم فى نحو ذلك واعدائه
سلمنا امكان بقاء التكليف مع عود عدد المجمعين الى ما دون عدد التواتر ولكن ما دون عدد التواتر
مما لا يعلم اسلامهم وايمانهم باقوالهم ومن لا يعلم ايمانه لا يعلم صدقه فى المخبر عن الدين سلمنا امكان
حصول العلم باقوال من عددهم دون عدد التواتر فلم من الامة سوى واحد بل تقوم الحجة بقوله ام لا
والجواب عن الاول انا ان قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد
التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول العلم بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه
ليس من شرط التواتر ان يكون ناقله مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة فى الاجماع ومع ذلك فعدد الجميع
دون عدد التواتر فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ادائه الله وذلك باخبار المسلمين واخبار

الكفار معهم وان كانوا لا يعترفون بنبوة محمد م ويخبر العدد القليل لاحتفاف القراين المفيدة للعلم
باخبارهم ويدل على ذلك لان الطايفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وبتقدير عدد ذلك كله فانقطاع
التكليف وانتفاء الاسلام غير ممتنع عقلا ولا شرعا ولذلك قال م اول ما يفقد من دينكم الامانة
واخر ما يفقد الصلوة قال م ان الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بقبض
العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس روساء جهالا فاذا سئلوا افتوا بغير علم فضلوا فاضلوا وعن السوال الثاني
انه لا بعد في حصول العلم بخبرهم بما يحتف به من القراين بل ولا بعد في ذلك وان كان المخبر واحدا
وان يخلق الله لنا العلم الضروري بذلك وعن السوال الثالث ان ذلك مما اختلف فيه جواب الاصحاب ثم
فمنهم من قال ان قوله يكون حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه اطلاق لفظ الامة ود ليله قوله
ان ابرهيم كان امة قانتا اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة كان
النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها الجمع الكثير ومنهم من انكر ذلك مصيرا منه الى ان لفظ
الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك بين اثنين فصاعدا المسئلة الرابعة عشر اختلفوا فيما اذا ذهب
واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وعرف به اهل عصره ولم ينكر عليه منكر هل يكون ذلك اجماعا فمذهب
احمد بن حنبل واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي والجبائي الى انه اجماع وحجة لكن من
هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وذهب الشافعي الى نفي الامرين وهو منقول عن داود
وبعض اصحاب ابي حنيفة وذهب ابو هاشم الى انه حجة وليس باجماع وذهب ابو علي بن ابي هريرة
من اصحاب الشافعي الى انه ان كان ذلك حكما من حاكم لم يكن اجماعا وان كان فتيا كان اجماعا وقد
احتج النافون لكونه اجماعا ان سكوت من سكت يحتمل ان يكون لانه موافق ويحتمل انه لم يجتهد بعد
في حكم الواقعة ويحتمل انه اجتهد لكن لم يوده اجتهاده الى شيء فيحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفا للقول
الذي ظهر لكنه لم يظهر اما للروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من اظهاره واما لاعتقاده ان القايل
بذلك مجتهد ولم ير الانكار على المجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او لانه سكت خشية ومهابة
وخوفا من ثوران فتنة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في مسئلة العول واظهر النكير بعده وقال
هبته وكان رجلا مهيبا واما لظنه ان غيره قد كفاه مؤونة الانكار وهو مخطي فيه ومع هذه
الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة واما حجة ابن ابي هريرة
ان العادة جارية بان الحاضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب اليه من غير
انكار لما في الانكار من الافتيات عليهم ولان حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض بخلاف
قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد وفي هاتين الحجتين نظر اما الاول فما

ذكر فيها من الاحتمالات وان كانت منقدحة عقلا فهي خلاف الظاهر من احوال ارباب
الدين واهل الحل والعقد واما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة فبعيد من الخلق الكثير
والجم الغفير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم والزامهم به وامتناع
تقليدهم لغيرهم مع كونهم من المجتهدين فانه معصية والظاهر عدم ارتكابها من المتدين المسلم
واما احتمال عدم تادية الاجتهاد الى شيء من الاحكام فبعيد ايضا لان الظاهر انه ما من حكم الا وقد نصب
عليه دليل وامارات تدل عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر
بها واما احتمال تاخير الانكار للتروي والتفكر وان كان جايزا غير ان العادة تحيل ذلك في حق
الجميع ولا سيما اذا مضت عليهم ازمنة كثيرة حتى انقرض العصر من غير نكير واما احتمال السكوت
عنه لكونه مجتهدا فذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ما خذه لا بطريق الانكار
كالعادة الجارية من زمن الصحابة الى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم لتحقق
الحق وابطال الباطل كمناظرتهم في مسايل الجد والاخوة وقوله انت علي حرام والعول ودية الجنين
ونحو ذلك من المسايل واما احتمال التقية فبعيد ايضا وذلك لان التقية انما تكون فيما يحتمل المخافة
ظاهرا وليس كذلك لوجهين الاول ان مباحثة المجتهدين غير مستلزمة لذلك وذلك لان الغالب من حال
المجتهد ومن هو من سادات ارباب الدين ان مباحثته فيما ذهب اليه لا توجب خيفة في نفسه ولا
حقدا في صدره يخاف غايته وهو خلاف مقتضى الدين الثاني انه اما ان يكون خاملا غير مخوف
فلا تقية بالنسبة اليه وان كان ذا شوكة وقوة كالامام الاعظم فمحال فانه في ذلك تكون غشا في الدين
والكلام معه فيه بعيد نصحا والغالب انما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من ارباب الدين كما نقل
عن علي في رده على عمر في عزمه على اعادة الجلد على احد الشهود على المغيرة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك
ورد معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في
بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر ومن ذلك رد المراة على عمر لما نهى عن المغالات في مهور
النساء بقولها ايعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر
حتى قال عمر امراة خاصمت عمر فخصمته ومن ذلك قول عبيدة السلماني لعلي لما ذكر انه قد تجدد له راي
في بيع امهات الاولاد رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقايع واما
حجة ابن ابي هريرة فانما يصح بعد استقرار المذاهب واما قبل ذلك فلا نسلم ان السكوت لا يكون الا
عن رضى وعلى هذا فالاجماع السكوتي ظني والاحتجاج به ظاهر لا قطعي المسئلة الخامسة عشر
اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم في مسئلة ولم ينتشر بين اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف

هل يكون اجماعا اختلفوا فيه والاكثر على انه ليس باجماع وهو المختار وذلك لانه انما يتخيل كونه اجماعا
من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار على ما تقدم في المسئلة التي قبلها واما اذا لم يعلموا
بقوله فيمتنع رضاهم وسخطهم ومع ذلك فيحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسئلة التي قبلها واما اذا لم يعلموا
بقوله فيمتنع رضاهم وسخطهم ومع ذلك قول لعدم خطورها ببالهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون
موافقا للمنقول الينا واحتمل ان يكون مخالفا له احتمالا على السوى ومن لا قول له في نفس الامر في المسئلة
اوله قول متردد بين الموافقة والمخالفة فلا يتحقق منه الموافقة والاجماع واذا لم يكن ذلك اجماعا فهل يكون
ما نقل الينا من قول الصحابي حجة متبعة ام لا نسيأتي الكلام فيه فيما بعد المسئلة السادسة عشر
اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفه
والاشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط وذهب احمد بن حنبل والاستاد ابو بكر بن فورك الى اعتباره شرطا
ومن الناس من فصل وقال ان كان قد اتفقوا باقوالهم او بافعالهم او بهما لا يكون انقراض العصر شرطا وان
كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكت الباقون عن الانكار مع اشتهاره
فيما بينهم فهو شرط وهذا هو المختار لكن قد احتج القايلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لا بد
من الاشارة اليهما ووجه ضعفهما ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار المسلك الاول انهم قالوا وقع
الاجماع على كون الاجماع حجة بعد انقراض العصر اذا لم يوجد لهم مخالف فالحجة اما ان تكون في نفس
الاتفاق او في نفس انقراض العصر او مجموع الامرين لا جائز ان يقال بالثاني والا كان انقراض العصر دون
الاتفاق حجة وهو محال ولا جائز ان يقال بالثالث والا كان موتهم موثرا في جعل اقوالهم حجة وهو
محال كما في موت النبي صلعم فلم يبق سوى الاول وهو ثابت قبل انقراض العصر وذلك هو المطلوب ولقايل
ان يقول ما المانع ان تكون الحجة في اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم ولا يخفى ان دعوى
احالة ذلك تحكم في محل النزاع ولا يلزم من عدم اشتراطه عدم مخالفة النبي صلعم في صحة الاحتجاج
بقوله عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه اذ هو تمثيل من غير جامع صحيح كيف والفرق حاصل من جهة
ان قول النبي صلعم مستند الى الوحي على ما قال تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقول غيره ليس
عن وحي حتى يقع في مقابلة قوله واما قول غيره فمستند الى الاجتهاد وقول المخالف له مستند الى
الاجتهاد وليس احدهما اولى من الاخر فافترقا المسلك الثاني هو ان القول باشتراط انقراض
العصر يفضي الى عدم تحقق الاجماع مطلقا مع كونه حجة متبعة وكل شرط افضى الى ابطال المشروط المتفق على
تحقيقه كان باطلا وبيان ذلك ان من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لاهل ذلك
العصر اذا كان من اهل الاجتهاد مخالفتهم وشرط في صحة اجماعهم موافقته لهم واذا صار التابعي

من اهل الاجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي والكلام فيه كالكلام في الاول
وهلم جرا الى يوم القيمة ومع ذلك فلا يكون الاجماع متحققا في عصر من الاعصار ولقايل ان يقول
القايلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم
فذهب احمد بن حنبل الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع ذلك العصر في احدى الروايتين عنه مع انه
يشترط انقراض العصر وفايدة اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به اولا
لا لجواز وجود مجتهد اخر وعلى هذا فالاشكال يكون مندفعا وبتقدير تسليم دخول التابع لهم
في اجماعهم فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة واعتبار موافقة
من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك
عصرهم وعلى هذا فالاشكال لا يكون متجها والمعتمد في ذلك ان يقال اذا اتفق اجماع امة عصر من
الاعصار على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة ويجب عصمتهم في ذلك عن الخطأ
على ما سبق من النصوص في مسئلة اثبات كون الاجماع حجة وذلك غير متوقف على انقراض عصرهم
هذا فيما اذا اتفقوا على الحكم باقوالهم وافعالهم او بهما واما ان حكم واحد بحكم وانتشر حكمه فيما بينهم
وسكتوا عن الانكار وان كان الظاهر الموافقة على ما سبق تقريره فذلك مما لا يمنع من اظهار
بعضهم المخالفة في وقت اخر لاحتمال ان يكون في مهلة النظر وقد ظهر له الدليل عند ذلك ويدل على
ظهور هذا الاحتمال اظهار المخالفة فانه لو كان سكوته عن موافقة دليل لكان الظاهر عدم مخالفة
لذلك الدليل واما ان حدث تابعي مخالف مع اصرار الباقين على السكوت فالظاهر انه لا يعتد بمخالفته
في مقابلة الاجماع الظاهر احتج المخالفون بالنص والاثار والمعقول اما النص فقوله تعم وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة انه جعلهم حجة على الناس ومن جعل اجماعهم
مانعا من الرجوع فقد جعلهم حجة على انفسهم واما الاثار فمنها ما روي عن علي عم انه قال اتفق
رايي وراي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق
ودليله قول عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وقول عبيدة دليل سبق
الاجماع ومنها ان عمر خالف ما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم واقره
الصحابة ايضا على ذلك ومنها ان عمر حد الشارب ثمانين وخالف ما كان ابو بكر والصحابة عليه
من الحد اربعين واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول ان اجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن ولا
حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو ممتنع وذلك لان
العادة جارية بان الراي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون اوضح واضح ويدل عليه قوله تعم

وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي جعلوا بادي الراي ذما قطعيا فلا يجوز ان يكون
محكا على الراي الثاني الوجه الثاني انه لو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في
عصرهم بموته لان من بقي بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع الوجه الثالث ان قول الجماعة لا يزيد
على قول النبي م ووفاة النبي م شرط في استقرار الحجة فيما يقوله فاشتراط ذلك في استقرار قول
الجماعة اولى الوجه الرابع انه لو لم نشترط انقراض العصر والا فبتقدير ان يتذكر واحد منهم او جماعة
منهم او جملتهم حديثا عن رسول الله م على خلاف اجماعهم فان جاز رجوعهم اليه كان الاجماع الاول
خطا وان لم يجز الرجوع كان استمرارهم على الحكم مع ظهور دليل يناقضه وهو ايضا خطاء ولا مخلص
منه الا باشتراط انقراض العصر والجواب عن الاية من وجهين الاول انه لا يلزم من وصفهم
بانهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا
حجة فيه على ما ياتي بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة ولكون
فايدة التخصيص التنبيه بالادنى على الاعلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل
شهادته على غيره الثاني ان المراد بجعلهم شهداء على الناس في يوم القيمة بابلاغ الانبياء اليهم فلا يكون
ذلك حجة فيما نحن فيه وعن الاثار اما قول علي فليس فيه ما يدل على اتفاق الامة والا قال رايي وراي
الامة والذي يدل على ذلك انه قد نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ومع
مخالفته فلا اجماع وقول السلماني ليس فيه ايضا ما يدل على اتفاق الجماعة على ذلك لانه يحتمل انه اراد
به رايك مع راي الجماعة ويحتمل انه اراد رايك في زمن الجماعة والالفة والطاعة للامام احب الينا
من رايك في زمن الفتنة وتشتت الكلمة نفيا للتهمة عن علي في تطرقها اليه في مخالفة الشيخين و
بتقدير ان يكون عليا قد خالف بعد انعقاد الاجماع فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر
ولا حجة في قول المجتهد الواحد في محل النزاع واما قضية التسوية فلا نسلم ان عمر خالف فيها بعد
الوفاق فانه روى انه خالف ابو بكر في ذلك في زمانه وقال لا نجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه
وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولم يرو ان
عمر رجع الى قول ابي بكر وانما فصل في زمانه لعود الامر اليه لانه كان مصرا على المخالفة واما حد الشارب
ثمانين فغايته انه خالف الاجماع السكوتي ونحن نقول بجواز ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على
ما بيناه وعن الحجة الاولى من المعقول انه وان كان مصيرا كل واحد من المجتهدين الى الحكم عن اجتهاد
وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم انما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد ان لو لم يصير الحكم باجماعهم قطعيا
واما اذا صار قطعيا فيمتنع العود عنه وتركه بالاجتهاد الظني وهذا بخلاف العود عن الاجتهاد الظني

بالاجتهاد الظني وعن الثانية انه قد ذهب بعض من نصر هذا المذهب الى بطال مذهب المخالف
بموته وقال بانعقاد اجماع من بقي ومنهم من قال انما لم يبطل مذهبه ولا ينعقد الاجماع بعده
لان من بعده ليس هم كل الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي خالف فيها الميت فان فتواه لا تبطل
بموته وهو الحق وعن الثالثة بالفرق بين النبي م والامة ان قوله انما لم يستقر قبل موته لامكان
نسخه من الله تعالى وهو مرتقب وذلك انما هو بالوحي القاطع ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ
غير ممتنع بخلاف رفع الحكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد وعن الرابعة ان ما فرضوه من تذكر
الخبر المخالف لاجماعهم فهو فرض محال مما الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر وذلك
يوجب اما عدم الخبر المخالف او ان يعصم الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع وعلى
هذا يكون الحكم من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق **المسئلة السابعة عشر** اتفق
الكل على ان الامة لا تجمع على الحكم الا عن ماخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطايفة شاذة فانهم
قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند
وقد احتج النافون لذلك بمسالك **المسلك الاول** انهم قالوا مع فقد الدليل والمستند لا يوجب
الوصول الى الحق اي لا يلزم ولقايل ان يقول حق لا يلزم ذلك اذا لم تجمع الامة على الحكم واذا اجتمعت
الاول مسلم والثاني دعوى محل النزاع فانه ما المانع اذا اتفق اجماعهم ان وفقهم الله تعالى للصواب
ضرورة استحالة اجماعهم على الخطاء لما سبق من المسالك السمعية والكلام انما هو في جواز ذلك لا في
وقوعه **المسلك الثاني** ان الصحابة ليسوا باكمل حالا من النبي م ومعلوم انه لا يقول ولا يحكم
الا عن وحي على ما نطق به النص فالامة اولى ان لا تقول الا عن دليل ولقايل ان يقول اذا دل الدليل
على امتناع الخطا على الرسول فيما يقول وكذلك الامة فلو قال الرسول قولا وحكم بحكم عن غير دليل لما كان الا حقا
ضرورة استحالة الخطاء عليه غير انه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطا عليهم فيما اجمعوا عليه
ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا **المسلك الثالث** انه لو جاز ان يحكموا من غير مستند
لجاز ذلك لكل واحد منهم فانهم انما يجمعون على الحكم بان يقول كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحادهم
لم يكن للجمع في ذلك مزية على الاحاد ولقايل ان يقول المزية للجمع على الاحاد من وجهين الاول ان
اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من الاحاد الثاني ان جواز ذلك للاحاد مشروط بضم قول
الثاني اليه لا انه جاير من غير ضم ولا كذلك قول الجميع فانه جاير على الاطلاق **المسلك الرابع** ان
القول في الدين من غير دلالة ولا امارة خطا ولو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك محـ

قادح فى الاجماع وللقايل ان يقول متى يكون ذلك خطاء اذا لم يجمع الامة عليه ام اذا اجتمعت الاول
مسلم والثانى دعوى محل النزاع ان المقالة اذا لم تستند بها الى دليل لا نعلم انتسابها
الى وضع الشارع ومالا يكون كذلك لا يجوز الاخذ به وللقايل ان يقول اما ان يراد بانه لا يعرف انتسابها
الى الموضع الشارع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعى او انه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشارع او معنى اخر
الاول مسلم وهو غير صورة الواقع المختلف فيه والثانى دعوى محل النزاع والثالث فلا بد من تصويره
والدلالة السادس انه لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن الاشتراط الاجتهاد فى قول المجمعين
معنى وهو محال لان اشتراط الاجتهاد مجمع عليه وللقايل ان يقول الاجتهاد مشترط لاحالة الاجماع
او حالة الاجماع الاول مسلم والثانى دعوى محل النزاع فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة وامتناع الخطاء على
الاجماع من غير دليل كيف نسلم اشتراط الاجتهاد فى مثل هذه الصورة فهذه جملة ما ظفرت به من مسالك
النافين وليس شيئا منها موجبا لاستبعاد مقالة المخالف والحكم ببعده عن الصواب واما المثبتون فقد
احتجوا بمسلكين الاول ان الاجماع حجة فلو افتقر فى جعله حجة الى دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة فى
اثبات الحكم المجمع عليه ولم يكن فى اثبات كون الاجماع حجة فايدة وهو باطل من ثلثة اوجه الاول انه
امكن ان يقال فايدة كون الاجماع حجة جواز الاخذ به واسقاط البحث عن ذلك الدليل وحرمة المخالفة الجايزة
قبل اتفاق الثانى ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به الثالث انه
ينتقض بقول الرسول فانه حجة بالاتفاق مع انه لا يقول ما يقوله الا عن دليل وهو ما يوحى به اليه
على ما نطق به النص المسلك الثانى استدلالهم بالواقع وهو انهم قالوا قد انعقد الاجماع من غير دليل
كاجماعهم على اجرة الحمام ونصب الحباب على الطريق واجرة الحلاق واخذ الخراج ونحوه وللقايل ان يقول
لا نسلم وقوع شئ من الاجماعات الا على دليل غايته انه لم ينقل للاكتفاء بالاجماع عنه واذا عرف
ضعف الماخذ من الجانبين قالوا يجب ان يقال انهم ان اجمعوا عن غير دليل فلا يكون اجماعهم الا صادرا
استحالة الخطاء عليهم واما ان يقال انه لا يتصور اجماعهم الا عن دليل او يتصور فذلك مما قد ظهر ضعف
الماخذ فيه من الجانبين القايلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا فى
جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس فجوزه الاكثرون لكن اختلفوا فى الوقوع نفيا واثباتا والقايلون
بثبوته اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثرون ومنهم من قال
لا يحرم مخالفته لان القول بالاجتهاد مما ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه وذهب الشيعة وداود
الظاهرى وابن جرير الطبرى الى المنع من ذلك ومن الناس من قال يجوز ذلك بالقياس الجلى دون
الخفى والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة تمنع مخالفته اما دليل الجواز العقلى فهو انا قد وجدنا الخلق

الكثير

الكثير الزايد على عدد التواتر مجمعين على احكام باطلة لا تستند الى دليل قطعى ولا ظنى كما ذكرناه فى
مسئلة تصور انعقاد الاجماع وجواز انعقاده عن الدليل الظاهر اولى كيف وانا لو قدرنا وقوع ذلك لم
يلزم عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجايز سوى هذا واما دليل الوقوع فهو ان الصحابة اجمعت
على امامة ابى بكر من طريق الاجتهاد والراى حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله لديننا افلا
نرضاه لدنيانا وقال بعضهم ان تولوها ابا بكر تجدوه قويا فى امر الله ضعيفا فى بدنه وايضا فانهم
اتفقوا على قتال مانعى الزكوة بطريق الاجتهاد حتى قال ابو بكر والله لا فرقت بين ما جمع الله قال الله
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه واجمعوا على اراقة الشيرج
والدبس السيال اذا وقعت فيه فارة وماتت قياسا على السمن وعلى امامة خالد بن الوليد فى موضع كانوا
فيه باجتهادهم واجمعوا فى زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد حتى قال على رضى الله عنه
لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين قال
عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون واجمعوا ايضا بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد بمقدار
ارش الجناية ومقدار نفقة القريب وعدالة الايمة والقضاة ونحو ذلك واذا ثبت الجواز والوقوع
وجب ان يكون حجة متبعة لما ثبت فى مسئلة كون الاجماع حجة فان قيل ما ذكرتموه من دليل الجواز
معارض بما يدل على عدمه وبيانه من خمسة اوجه الاول انه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس
امر ظنى وقوى الناس واذهانهم مختلفة فى ادراك الوقوف عليه وذلك مما يحيل اتفاقهم على اثبات
الحكم به عادة كما يستحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد فى وقت واحد لاختلاف امزجتهم الثالث
ان الاجماع دليل مقطوع به حتى ان مخالفه يبدع ويفسق والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على
صحته وذلك مما يمنع من استناد الاجماع اليه الرابع ان الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم
عن الخطاء والقياس فرع وعرضة للخطاء واسناد الاصل وما هو معصوم عن الخطاء الى الفرع فما هو
عرضة للخطاء ممتنع الخامس ان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد
او قياس لحرمت المخالفة الجايزة بالاجماع وذلك تناقض واما ما ذكروه من دليل الوقوع فلا نسلم
ان اجماعهم فى جميع صور الاجماع كان عن القياس والاجتهاد بل انما كان ذلك عن نصوص ظهرت
للمجمعين منها ما ظهر لنا وذلك كتمسك ابى بكر فى قتال مانعى الزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة وباستثناء النبى م وهو قوله الا بحقها من قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
وكالاستدلال من الصحابة على تقديم ابى بكر بفعل النبى م حيث قالوا ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدمين
قدمهما رسول الله صلعم ومنها ما لم يظهر لنا للاكتفاء بالاجماع عن نقله والجواب عن الوجه الاول

انا لا نسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول لما ذكروه ووجود الخلاف بعده في القياس
غايته المنع من انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع من ذلك مطلقا كيف
وهو منقوض بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسباب تزكية ومع ذلك فقد اتفقوا على انعقاد
الاجماع بناء عليه وعن الثاني ان القياس اذا ظهر وعدم الميل والهوى فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه
ويكون داعيا الى الحكم به وان تعذر ذلك في وقت معين لتفاوت افهامهم وجدهم في النظر والاجتهاد
فلا يتعذر ذلك في ازمنة متطاولة كما لا يتعذر اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مع ان عدالته مظنونة
بما يظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لتزكية وهذا بخلاف اتفاق الكافة على اكل
طعام واحد فان اختلاف امزجتهم موجب لاختلاف اغراضهم وشهواتهم ولا داعي لهم الى الاجماع عليه
كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه وعن الثالث من وجهين الاول ان الامة
اذا اتفقت على ثبوت حكم القياس فاجماعهم على ذلك يستلزم اجماعهم على صحة ذلك القياس وبذلك
يخرج عن كونه ظنيا فاذا استناد الاجماع القطعي انما هو الى قطعي لا الى ظني الثاني ان ما ذكروه
ينتقض بما اتفقوا عليه من انعقاد الاجماع بناء على خبر الواحد مع كونه ظنيا والاجماع المستند اليه
قطعي فما هو الجواب في صورة الالزام يكون جوابا في محل النزاع وعن الرابع ان القياس الذي هو
مستند الاجماع ليس هو فرع الاجماع بل لغيره من الكتاب والسنة وذلك لا يتحقق معه بناء الاجماع
على فرعه قولهم ان القياس عرضة للخطا بخلاف الاجماع جوابه ما سبق في جواب الوجه الذي قبله وعن
الخامس ان الاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد بالاجتهاد كالواحد والاثنين دون
اجتهاد الامة قولهم الامة في الصور المذكورة انما اجمعت على نصوص قلنا وان امكن التشبث بما ورد
من النصوص في بعض الصور فالعدد فيما لم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة
فيما ذكرناه ولو كان لهم فيها نص لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس واذا ثبت جواز انعقاد الاجماع عن
القياس وعن غيره من الدلالة الظنية فلو ظهر دليل من الادلة الظنية ورأينا الامة قد حكمت بمقتضاه
فان غلب على الظن كونه هو المستند فلا يجب تعيينه لجواز ان يكون المستند غيره لتكثر الادلة في نفس
الامر خلافا لابي عبد الله البصري **المسئلة التاسعة عشرة** اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على
قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى المنع من ذلك خلافا لبعض
الشيعة وبعض الحنفية وبعض اهل الظاهر وذلك كما لو قال بعض اهل العصر ان الجارية البكر اذا وطئها
المشتري ثم وجد بها عيبا يمنع الرد وقال بعضهم بالرد مع العقر فالقول بالرد مجانا قول ثالث ولذلك
لو قال بعضهم الجد يرث جميع المال مع الاخ وقال بعضهم بالمقاسمة فالقول بانه لا يرث شيئا قول ثالث

وكذلك اذا قال بعضهم النية معتبرة في جميع الطهارات وقال البعض النية معتبرة في البعض دون البعض
فالقول بانها لا تعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم بجواز فسخ
النكاح بالعيوب الخمس وقال البعض لا يجوز الفسخ لشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول
ثالث وكذلك اذا قال بعضهم في زوج وابوين او زوجة وابوين للام ثلث الاصل في المسئلتين وقال
بعضهم لها ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج والزوجة فالقول بان لها ثلث الاصل في احدى المسئلتين
وثلث ما يبقى في المسئلة الاخرى قول ثالث واحتج الغزالي على امتناع القول الثالث بانه لو جاز القول الثالث
فاما ان لا يكون له دليل او له دليل فان كان الاول فالقول به ممتنع وان كان الثاني فيلزم منه نسبة الخطاء
الى الامة بنسبتهم الى تضييعه والغفلة وهو ممتنع وهو ضعيف فانه انما يلزم من ذلك نسبة الامة الى
الخطاء ان لو كان الحق في المسئلة معينا وليس كذلك على ما سياتي واذا كان كل مجتهد مصيبا فالتخطئة
تكون ممتنعة واحتج القاضي عبد الجبار على ذلك بان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت من حيث
المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها وبقول مخالفها وتحرم الاخذ
بغير ذلك وهو ضعيف ايضا وذلك لان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحدة من الطائفتين الاخذ بقولها
او بقول مخالفها بتقدير ان لا يكون اجتهاد الغير قد افضى الى القول الثالث والمختار في ذلك انما هو
التفصيل وهو انه ان كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من المخالفة
للاجماع وذلك كما في مسئلة الجارية المشتراة فانه اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد
والرد مع العقر فالقولان متفقان على امتناع الرد مجانا فالقول به يكون خرقا للاجماع السابق وكذلك
في مسئلة الجد فانه اذا اتفقت الامة على قولين وهما استقلاله بالميراث ومقاسمته للاخ فقد اتفق
الفريقان على ان للجد قسطا من المال فالقول الحادث انه لا يرث شيئا يكون خرقا للاجماع وكذلك
في مسئلة النية في الطهارة اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما اعتبار النية في جميع الطهارات
وعلى اعتبارها في البعض دون البعض فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض فالقول المحدث
النافي لاعتبارها مطلقا يكون خرقا للاجماع السابق واما ان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق
عليه القولان بل وافق كل قول من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز اذ ليس فيه
خرق الاجماع وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال البعض بنفي
اعتبارها في جميع الطهارات فالقول الثالث وهو اعتبارها في البعض دون البعض لا يكون
خرقا للاجماع لان خرق الاجماع انما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه اهل الاجماع وههنا
ليس كذلك فان القائل بالنفي في البعض والاثبات في البعض قد وافق في كل صورة مذهب

ذي مذهب فلم يكن مخالفا للاجماع لا في صورة الاعتبار لانه يكون موافقا لقول من قال باعتبارها
في الكل ولا في صورة النفي لكونه موافقا لمن قال بنفي الاعتبار في الكل وكذلك لو قال بعضهم بانه
لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغايب وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمي وبصحة بيع الغايب
فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمي وبنفي صحة بيع الغايب او بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف
وكان ذلك جايزا له وعلى هذا يكون الحكم في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فان قيل من قال بالكل
مطلقا لم يقل بالتفصيل وكذلك من قال بالنفي مطلقا فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قايل قلنا
وعدم القايل به مما لا يمنع من القول به والا لما جاز ان يحكم في واقعة متجددة بحكم اذا لم يكن قد سبق
فيها لاحد قول وهو خلاف الاجماع فان قيل فكل من القايلين بالنفي والاثبات مطلقا قايل بنفي التفصيل
فالقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع قلنا لا نسلم ذلك فان قول كل واحد منهما بنفي التفصيل اما ان يعرف
من صريح مقاله او من قوله بالنفي والاثبات مطلقا الاول ممنوع حتى ان كل واحد من الفريقين لو صرح
بنفي التفصيل لما ساغ القول بالتفصيل والثاني غير مستلزم للقول بنفي التفصيل والا لامتنع القول
بالتفصيل فيما ذكرناه من مسئلة المسلم بالذمي وبيع الغايب وهو ممتنع فان قيل القول بالتفصيل
فيه تخطية كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وتخطية الفريقين تخطية للامة وذلك محال
قلنا المحال انما هو تخطية الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطية كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا
وعلى هذا يجوز انقسام الامة الى قسمين وكل قسم مخطئ في مسئلة لما ذكرناه وان خالف فيه الاكثرون
شبه المخالفين الاولى ان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد والقول الثالث حادث
عن الاجتهاد فكان جايزا الثانية انهم قالوا اجمعنا على ان الصحابة لو انقرض عصرهم وكانوا
قد استدلوا في مسئلة من المسايل بدليلين فانه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذلك القول
الثالث الثالثة انهم قالوا دليل جواز احداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الامة
فمن ذلك ان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس
للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج و
الزوجة وقد احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وابوين
دون الزوجة والابوين وقال تابعي اخر بالعكس ومن ذلك ان الصحابة اختلفوا في قوله
انت علي حرام على ستة اوجه فاحدث مسروق وهو من التابعين مذهبا سابعا وهو انه
لا يتعلق بقوله حكم والجواب عن الشبهة الاولى ان ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم
او من غيرهم الاول مسلم والثاني ممنوع وعن الثانية بالفرق وبيانه من وجهين الاول

ان الاستدلال

ان الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صار اليه الامة من الحكم ولا يبطله بخلاف القول الثالث
على ما حققناه الثاني ان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل اخر ومع ذلك فان اتفاقهم
على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف له فافترقا وعن الثالثة اما مسئلة الزوج والزوجة
مع الابوين فغير ما نحن فيه لان ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما
ذهبا اليه غير مخالف للاجماع بل هو قايل في كل صورة بمذهب ذي مذهب كما قررناه وبتقدير ان يكون
رافعا لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو اما ان يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على قولين بل قول البعض
او قد استقر عليهما قول جميع الصحابة فان كان الاول فليس فيه مخالفة للاجماع بل هو مخالفة البعض
وان كان الثاني فاما ان يكون قد خالفهما في وقت اتفاقهم على القولين او بعد ذلك فان كان
الاول فهو من اهل الاجماع وقد خالفهم حالة اتفاقهم على القولين فلا يكون بذلك خارقا للاجماع
وان قدر احداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه في
نفسه وعلى هذا يكون الجواب في مسئلة انت علي حرام **المسئلة العشرون** اذا استدل اهل العصر
في مسئلة بدليل او تاولوا تاويلا فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل اخر لا يخلو اما ان يكون
اهل العصر قد نصوا على ابطال ذلك الدليل وذلك التاويل او على صحته او سكتوا عن الامرين فان
كان الاول لم يجز احداثه لما فيه من تخطية الامة فيما اجمعوا عليه وان كان الثاني جاز احداثه
اذ لا تخطية فيه وان كان الثالث فقد ذهب الجمهور الى جوازه ومنع منه الاقلون والمختار جوازه
لا اذ لزم من ذلك القدح فيما اجمع عليه كان ذلك جايزا كما لو لم يسبقه تاويل او دليل اخر ولهذا
فان الناس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته
ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا فان قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والدليل والتاويل الثاني ليس هو سبيل المسلمين
وايضا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف دل على انهم يامرون بكل معروف
لانه ذكر المعروف بالالف واللام المستغرقة ولو كان الدليل والتاويل الثاني معروفا لامر
وا به حيث لم يامروا به وحيث لم يامروا به لم يكن معروفا فكان منكرا واما السنة فقوله عليه الصلوة
والسلام امتي لا تجتمع على الخطاء وقد ذهبوا عن الدليل والتاويل الثاني فلا يكون ذهابهم
عنه خطا ولو كان دليلا صحيحا او تاويلا صحيحا لكان الذهاب عنه خطا وهو محال واما المعقول
فهو انه لو جاز ان يذهب على اهل العصر الاول الدليل الثاني لجاز ان يوحي الله تعالى الى النبي بدليلين
على حكم واحد والنبي يشرع الحكم لاحد الدليلين ويذهب عن الاخر وهو ممتنع والجواب عن الاية

الاولى ان الذم فيها اما ان يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من اثبات او نفى واما سلوك ما لم يتعرضوا
له بنفى ولا اثبات والاول مسلم غير انه لا يتحقق له فيما نحن فيه فان المحدث للتعليل والتاويل الثانى
غير تارك لدليل اهل العصر الاول ولا لتاويلهم بل غايته ضم دليل الى دليل وتاويل الى تاويل ولا هو تارك
لما نهوا عنه من التعليل والتاويل الثانى انما الكلام فيما اذا لم يكن نافيا لما نهوا عنه والثانى مما لا سبيل الى
حمل الاية عليه لما فيه من الحاق الذم بما لا تعرض فيه لابطال الاجماع لا بنفى ولا اثبات وعن الاية الثانية
انها مشتركة الدلالة وذلك لان قوله وتنهون عن المنكر يقتضى كونهم ناهين عن كل منكر لما ذكرناه من لام
الاستغراق ولو كان التعليل والتاويل الثانى منكرا لنهوا عنه ولم ينهوا فلا يكون منكرا وعن الشبهة ان
ذهابهم عن التعليل والتاويل الثانى مع صحته انما يكون خطا ان لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم
وعن المعقول انه قياس من غير جامع صحيح فلا يقبل كيف وانه لا يخلو اما ان يكون مع تعريفنا الحكم
الواحد بدليلين قد كلف اثبات الحكم بهما او باحدهما فان كان الثانى فلا مانع من اثباته للحكم باحدهما
دون الاخر وان كان الاول فلا يلزم من امتناع اثباته للحكم باحد الدليلين دون الاخر الا ان يكونوا قد
كلفوا بذلك وهو غير مسلم المسئلة الحادية والعشرون اذا اختلف اهل عصر من الاعصار فى مسئلة
من المسائل على قولين واستقر خلافهم فى ذلك ولم يوجد له نكير فهل يتصور انعقاد اجماع من بعدهم
على احد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الاخر ام لا ذهب ابو بكر الصيرفى من اصحاب
الشافعى واحمد بن حنبل وابو الحسن وامام الحرمين والغزالى وجماعة من الاصوليين الى امتناعه وذهبت
المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعى وابى حنيفة الى جوازه والاول هو المختار وذلك لان الامة اذا اختلفت
على قولين واستقر خلافهم فى ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد فقد انعقد اجماعهم على تسويغ الاخذ
بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد وهم معصومون من الخطا فيما اجمعوا عليه على ما سبق من الادلة
السمعية فلو اجمع من بعدهم على احد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير الى الاخر مع ان الامة فى العصر
الاول مجمعة على جواز الاخذ به ففيه تخطية اهل العصر الاول فيما ذهبوا اليه ويستحيل ان يكون الحق فى جواز
الاخذ بذلك القول والمنع من الاخذ به معا فلا بد وان يكون احد الامرين خطا ويلزمه تخطية احد الاجماعين
القاطعين وهو محال فثبت ان اجماع التابعين على احد قولى اهل العصر الاول يفضى الى امر ممتنع فكان
ممتنعا لكن ليس هذا الامتناع عقليا بل سمعيا فان قيل اتفاق اهل العصر على قولين لا يلزم منه اتفاقهم
على جواز الاخذ بكل واحد منهما لان احد القولين لا بد وان يكون خطا لقوله اذا اجتهد الحاكم
فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطا خطا وان سلمنا اجماعهم
على ذلك ولكن ما المانع ان يقال بان اهل العصر الاول انما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والاخذ بكل واحد

من القولين بشرط ان لا يظهر اجماع كاتفاقهم على ان فرض العادم انما هو التيمم مشروطا بعدم الماء فاذا
وجد الماء زال حكم ذلك الاجماع سلمنا ان اجماعهم على ذلك غير مشروط ولكن اجماعهم على ذلك يدل
على جواز الاخذ باحد القولين فاذا اجمع اهل العصر الثانى على احد القولين واجماعهم عليه موافق
لاجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ به لا انه مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع لا يكون
ممتنعا سمعا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الامتناع لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه بالوقوع وذلك
ان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى بيت عايشة بعد اختلافهم فى موضع
دفنه واتفقوا على امامة ابى بكر بعد اختلافهم فى اعيان من يكون اماما واتفقوا على قتال مانعى
الزكوة بعد اختلافهم فى ذلك واتفق التابعون على امتناع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة
فى ذلك ولو كان الاتفاق بعد الخلاف ممتنعا لما كان ذلك واقعا والجواب عن السؤال الاول لا نسلم ان احد
القولين لا بد وان يكون خطا بل كل مجتهد فى مسايل الاجتهاد مصيب على ما ياتى تحقيقه وما ذكروه
من الخبر فسياتى تاويله كيف وانه يجب اعتقاد الاصابة نظرا الى اجماع الامة على جواز الاخذ بكل واحد
من الاقوال ولو لم يكن صوابا لما كان اجماعهم على تجويز الاخذ بالخطا وهو محال وعن السؤال الثانى
انه لو جوز مثل هذا الاشتراط فى اجماعهم على مثل هذا الحكم مع ان الامة اطلقوا ولم يشترطوا لساغ
مثل ذلك فى كل اجماع ولساغ ان يتفق الامة على قول واحد ومن بعدهم على خلافه بجواز ان يكون اجماعهم
مشروطا بان لا يظهر اجماع مخالف له بل ويجوز للواحد من المجتهدين المخالفة لما قيل من الشرط وهو محال
لان الاجماع منعقد على ان كل من خالف الاجماع المطلق الذى لم يظهر فيه ما ذكروه من الشرط فهو مخطئ
اثم وبه ابطال ما صار اليه ابو عبد الله البصرى من جواز انقطاع الاجماع خلاف الاجماع السابق وعن
السؤال الثالث ان اجماع اهل العصر الثانى لم يكن محالا لنفس اجماعهم على احد القولين بل لما يستلزمه من
امتناع الاخذ بالقول الاخر وعن السؤال الرابع ان الاتفاق فيما ذكروه من مسئلة الدفن والامامة وقتال
مانعى الزكوة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب
اليه بل انما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة كما جرت به العادة فى حالة البحث عما ينبغى ان يعمل
بين العقلاء بخلاف ما وقع النزاع فيه سلمنا انه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف غير انه اتفاق
من المختلفين باعيانهم ومن شرط فى الاجماع انقراض عصر المجتهدين لم يمنع من رجوعهم او رجوع بعضهم
عما اجمعوا عليه والخلاف معه انما يتصور فى المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الاولين غير ان الجواب
الاول هو المختار واما مسئلة امهات الاولاد وان خلاف الصحابة قد استمر واستمر الى انقراض عصرهم
فلا نسلم اجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن فان مذهب على فى جواز بيعهن لم يزل بل جميع الشيعة

وكل من هو من اهل الحل والعقد على مذهبه قايل به والى الان وهو مذهب الشافعي في احد قوليه
المسئلة الثالثة والعشرون اذا اختلف الصحابة واهل اى عصر كان في المسئلة على قولين
فهل يجوز اتفاقهم بعد استقرار خلافهم على احد القولين والمنع من جواز المصير الى القول الاخر اختلفوا
فيه فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا فمنهم من جوزه
بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك
مطلقا ولم يجوز انعقاد اجماعهم على احد قوليهم وهو المختار وذلك لانا بينا ان اتفاق الامة على الحكم
ولو في لحظة واحدة كان ذلك مستندا الى دليل ظني او قطعي انه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفة
وقد بينا في المسئلة المتقدمة ان الامة اذا استقر خلافهم في المسئلة على قولين فهو اجماع منهم على تجويز
من الاخذ بكل واحد من القولين فلو تصور اجماعهم على احد القولين بعد ذلك لزم منه المحال الذي بيناه في
تقرير المسئلة التي قبلها وكل ما ورد في المسئلة المتقدمة من الاعتراض والانفصال فهو بعينه متوجه ههنا
فعليك باعتباره ونقله الى ههنا غير ان هذه المسئلة تختص بسوال اخر وهو ان يقال اذا اتفق جميع الصحابة
واهل اى عصر كان على حكم وخالفهم واحد منهم فانه لا يمتنع ان يظهر لذلك الواحد ما ظهر للباقين من الامة
ومع ظهور ذلك له ان معناه من المصير الى مقتضاه فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له دليلنا لا منة
منه واوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه وهو محال وان لم تمنعه من العمل به فقد حصل
الوفاق منهم بعد الخلاف وهو المطلوب قلنا لو ظهر له ما ظهر للامة فنحن لا نحيل عليه الرجوع اليه ولكنا
نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضي اليه من تعارض الاجماعين
ولزوم الخطاء في احدهما كما بيناه في المسئلة المتقدمة ولا فارق بينهما الا من جهة ان اهل الاجماع في هذه
المسئلة هم الراجعون باعيانهم عما اجمعوا عليه والمخالفون لا نفسهم بخلاف المسئلة الاولى وان المخالف
في المسئلة الاولى تقديره انه بعض الامة المخالفين في تلك المسئلة التي اتفقوا عليها وهذه المسئلة
المجمعون كل الامة ولذلك كان الاشكال في هذه المسئلة اعظم منه في الاولى وعلى هذا نقول انه
اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين ثم مات احد القسمين وبقي القسم الاخر فانه لا يكون قولهم
اجماعا مانعا من الاخذ بالقول الاخر والوجه في تقريره ما سبق وان خالف فيه قوم المسئلة الثالثة
والعشرون هل يمكن وجود خبر او دليل ولا معارض له واشتراك الامة في عدم العلم به اختلفوا
فيه فمنهم من جوزه مصيرا منه الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ويبلغهم فاشتراكهم في عدم
العلم به لا يكون خطاء فان عدم العلم ليس من فعلهم وخطاء المكلف من اوصاف فعله ومنهم من احاله
مصيرا منه الى انهم لو اشتركوا في عدم العلم به لكان ذلك سبيلا لهم ولوجب على غيرهم اتباعهم

وامتناع

وامتناع تحصيل العلم به لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية والمختار انه لا مانع من اشتراكهم
في عدم العلم به ان كان علمهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم فلا حجة فيها
ههنا لان سبيل كل طايفة ما كان من الافعال المقصودة لهم المتداولة فيما بينهم باتفاق منهم على
هو المتبادر الى الفهم من قول القايل سبيل فلان كذا وسبيل فلان كذا وعدم العلم ليس من فعله الا انه
فلا يكون سبيلهم كيف وانا نعلم ان المقصود من الاية انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين ولو كان
عدم العلم بالدليل سبيلا لهم لكانت الاية حاثة على متابعته والشارع لا يحث على الجهل بالادلة الشرعية
اجماعا واما ان علمهم على خلافه فهو محال لما فيه من الاجماع الامة على الخطا المنفي بالادلة السمعية المسئلة الرابعة
والعشرون اختلفوا في تصور ارتداد امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من الاعصار نفيا واثباتا ولا شك في تصور
ذلك عقلا وانما الخلاف في امتناعه سمعا والمختار امتناعه لقوله عليه السلام امتي لا تجتمع على الخطاء الى غير
ذلك من الاحاديث السابقة الدالة على عصمة الامة عن فعل الخطاء والضلال فان قيل حالة ارتدادهم
ليس هم من امة محمد فلا تكون الاخبار متناولة لهم قلنا الاخبار دالة على ان امة محمد لا يصدق عليهم الاتفاق
على الخطاء واذا ارتدت الامة صدق قول القايل ان امة محمد قد اتفقت على الردة والردة اكبر الخطا
وذلك ممتنع المسئلة الخامسة والعشرون اختلف العلماء في دية اليهودي فمنهم من قال انها مثل دية المسلم
ومنهم من قال انها على النصف منها ومنهم من قال انها على الثلث فمن حصرها في الثلث كالشافعي اختلفوا
فيه فظن بعض الفقهاء انه مستمسك في ذلك بالاجماع وليس كذلك بل الحصر في الثلث مشتمل على
وجوب الثلث ونفي الزيادة فوجوب الثلث مجمع عليه ولا خلاف فيه واما نفي الزيادة فغير مجمع عليه
لوقوع الخلاف فيه بل نفيه عند من نفاها هو مستند اما الى ظهور دليل في نظره ينفيه من وجود
مانع او فوات شرط وعدم المدارك والاعتماد على استصحاب النفي الاصلي وليس ذلك من الاجماع في شيء
المسئلة السادسة والعشرون اختلفوا في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من اصحابنا واصحاب
ابي حنيفة والحنابلة وانكره جماعة من اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحابنا كالغزالي مع اتفاق الكل
على ان ما يثبت بخبر الواحد لا يكون الا ظنيا في سنده وان كان قطعيا في متنه وحجة من قال
بجوازه النص والقياس اما النص فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ذكر الظاهر
بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا واما القياس فهو
ان خبر الواحد عن الاجماع مفيد للظن فكان حجة كخبره عن نص الرسول وحجة المانعين من ذلك
ان كون الاجماع المنقول على لسان الاحاد اصلا من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول
وذلك مما لم يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة

وقاعدا ذلك من الظاهر عن محتج بها في الاصول وان احتج بها في الفروع وبالجملة فالمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع ان يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة والظهور في هذه المسئلة للمقترض من الجانبين دون المستدل **المسئلة السابعة والعشرون** اختلفوا في تكفير الجاحد الحكم المجمع عليه فاثبته بعض الفقهاء وانكره الباقون مع اتفاقهم على انكار حكم الاجماع الظني غير موجب للتكفير والمختار انما هو التفصيل وهو ان حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوه فان كان الاول فجاحده كافر لمزايلة حقيقة الاسلام له وان كان فلا **خاتمة** فيما يكون الاجماع فيه وما لا يكون وان الاجماع في الاديان السالفة كان حجة ام لا اما الاول فهو ان المجمع عليه لا يخلو اما ان يكون صحة الاجماع متوقفة عليه او لا يكون فان كان الاول فالاحتجاج بالاجماع على ذلك الشيء يكون ممتنعا لتوقف صحة كل واحد منهما على الاخر وهو دور وذلك كالاستدلال على وجود الرب تعالى وصحة النبوة من حيث ان صحة الاجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا على ما سبق تقريره وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسل وكون محمد رسولا فاذا توقف معرفة وجود الرب ورسالة رسوله على صحة الاجماع كان دورا وان كان من القسم الثاني فالمجمع عليه اما ان يكون من امور الدين او الدنيا فان كان من امور الدين فهو حجة مانعة من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف عند القائلين بالاجماع وسواء كان ذلك المتفق عليه عقليا كرؤية الرب تعالى لا في جهة ونفي الشريك لله تعالى او شرعيا كوجوب الصلوة والزكوة ونحوه واما ان كان المجمع عليه من امور الدنيا كالاجماع على ما يتفق من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية فقد اختلف قول القاضي عبد الجبار بالنفي والاثبات فقال تارة بامتناع مخالفته وتارة بالجواز وتابعه على كل واحد من القولين جماعة والمختار انما هو المنع من المخالفة وانه حجة لازمة لان العمومات الدالة على عصمة الامة عن الخطاء ووجوب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه عامة في كل ما اجمعوا عليه واما ان الاجماع في الاديان السالفة كان حجة ام لا فقد اختلف فيه الاصوليون والحق في ذلك ان اثبات ذلك او نفيه من الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل فالحكم بنفيه او اثباته متعذر وهذا اجزاء الكلام في الاجماع **الاصل الرابع** فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهو نوعان يتعلق احدهما بالنظر في السند والاخر بالنظر في المتن النوع الاول النظر في السنة وهو الخبر الاخبار عن المتن ويشتمل على ثلاثة ابواب **الباب الاول** في حقيقة الخبر واقسامه اما حقيقة الخبر فاعلم اولا ان اسم الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية من الدلايل المعنوية كما في قولهم عيناك

تخبرني بكذا او الغراب يخبر بكذا ومنه قول الشاعر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقد يطلق على قول مخصوص لكنه مجاز في الاول وحقيقة في الثاني بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق على المعنى القايم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلاميات والاشبه انه في اللغة حقيقة في الصيغة لتبادرها الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر واذا عرف مسمى الخبر حقيقة فيما حده اختلفوا فيه فمن اصحابنا من قال لا سبيل الى تحديده بل معناه معلوم بضرورة العقل ودل على ذلك بامرين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وليس بمعدوم وان الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق موقوفا على الاكتساب لكان التصور للخبر الخاص اولى ان يكون كذلك الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الامر وان هذه الحقايق متصورة والا لما كان كذلك وهو ضعيف اما قوله انه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة وهي مقابلة بنقيضها وما ذكروه من الدلايل على ذلك فهو دليل على ان العلم به ضروري وهو الذي لا يفتقر في العلم الى نظر ودليل يوصل اليه وما يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري فان قيل ما ذكرناه انما هو بطريق التنبيه لا بطريق الدلالة فان من الضروريات ما يفتقر الى نوع تذكر وتنبيه على ما علم في مواضعه وهو باطل من وجهين الاول انه لو قيل ذلك لامكن دعوى الضرورية في كل علم نظري وان ما ذكروه من الدليل انما هو بطريق التنبيه دون الدلالة وهو محال الثاني ان ما ذكروه في معرض التنبيه غير مفيد اما الوجه الاول فهو باطل من وجهين الاول ان علم الانسان بوجود نفسه وان كان ضروريا وكذلك استحالة كون الشيء الواحد موجودا معدوما فغايته علم ضروري بنسبة خاصة او بسبب نسبة خاصة او بسلب نسبة خاصة ولا يلزم منه ان يكون ذلك علما بحقيقة الخبر من حيث هو خبر وهو محل النزاع فان قيل اذا كانت تلك النسبة الخاصة معلومة بالضرورة فهو عود الى التحديد وقول لما قيل الثاني انا وان سلمنا ان ما مثل هذه الاخبار الخاصة معلومة بالضرورة فلا يلزم ان يكون الخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك قوله لان الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ليس كذلك لان الخبر المطلق اعم من الخبر الخاص فلو كان جزء من معنى الخبر الخاص لكان الاعم منحصرا في الاخص وهو محال فان قيل الاعم لا بد وان يكون مشتركا فيه بين الامور الخاصة التي تحته ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزءا من معناها قلنا اما اولا فانه لا معنى لكون الاعم مشتركا فيه انه موجود في الانواع او الاشخاص التي هي اخص منه بل بمعنى ان حد الطبيعة التي عرض لها ان كانت كلية مطلقة مطابق لحد طبايع الامور الخاصة تحتها واما ثانيا

فلانه ليس كل عام يكون جزا من الخاص ومقوما له لجواز ان يكون من الاعراض العامة الخارجة عن
مفهوم المعنى الخاص كالاسود والابيض بالنسبة الى ما تحتهما من معنى الانسان والفرس ونحوه واما الوجه
الثانى فباطل ايضا من جهة ان العلم الضرورى انما هو واقع بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وبين
ما يحسن فيه الخبر اما قبل ذلك فهو غير مسلم نعم غاية ما فى ذلك انه يعلم التفرقة بين ما يجد
فى نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر
فان قيل انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص فهو ايضا عود الى التحديد كيف وان ما
ذكروه يوجب ان يكون الامر ايضا مستغنيا عن التحديد كاستغناء الخبر وهذا القايل قد عرف الامر بالتحديد
حيث قال الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وايضا فان الكلام انما هو واقع فى مفهوم الخبر اللفظى
وحقايق انواع الالفاظ وانقسامها الى امر ونهى وخبر وغير ذلك مما لا سبيل الى القول بكونه معلوما
بالضرورة لكونه مبنيا على الوضع والاصطلاح ولهذا فان العرب لو اطلقوا اسم الامر على المفهوم من
الخبر لان واسم الخبر على مفهوم الامر لما كان ممتنعا وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات فالعلم
بمعناه لا يكون ضروريا واذا عرف ذلك فقد اجمع الباقون على ان العلم بمفهوم الخبر انما يعرف بالحد والنظر
لكنهم اختلفوا فى حده فقالت المعتزلة كالجبائى وابنه وابى عبد الله البصرى والقاضى عبد الجبار وغيرهم
ان الخبر هو الكلام الذى يدخله الصدق والكذب وقد ورد عليه اشكالات اربعة الاول انه منتقض
بقول القائل محمد ومسيلمة صادقان فى دعوى النبوة ولا يدخله الصدق والا كان مسيلمة صادقا ولا الكذب
والا كان محمد كاذبا وكذا الله فان من كذب فى جميع اخباره فقال جميع اخبارى كذب فان قوله هذا خبر
ولا يدخله الصدق والا كانت جميع اخباره كذبا وهو من جملة اخباره ولا يدخله الكذب والا كانت
جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا فيلزم صدقه فى قوله جميع اخبارى كذب فيلزم صدقه فى قوله جميع اخبارى كذب
الثانى ان تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يقتضى الى الدور لان تعريف الصدق والكذب
متوقف على معرفة الخبر من حيث ان الصدق هو الخبر الموافق للمخبر والكذب بضده وهو ممتنع الثالث
ان الصدق والكذب متقابلان ولا يتصور اجتماعهما فى خبر واحد ويلزم من ذلك اما امتناع وجود
الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه فيكون المحدود
متحققا دون ما قيل بكونه حدا له وهو ايضا الرابع ان البارى تعالى له خبر ولا يتصور دخول الكذب
فيه وقد اجاب الجبائى عن قول القائل محمد ومسيلمة صادقان بان هذا الكلام لا يفيد صدقان بان
احدهما فى حال صدقنا الاخر فكانه قال احدهما صادق حال صدق الاخر ولو قال ذلك كان قوله كاذبا
فكذا الله اذا قال هما صادقان وهو انما يصح ان لو كان معنى هذا الكلام ما قيل وليس كذلك بل قوله هما

صادقان اعم من كون احدهما صادقا حال صدق الاخر وبعده وقبله والاعم غير مشعر بالاخص
ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم واجاب ابو هاشم بان هذا الخبر جار مجرى خبرين احدهما خبر
بصدق الرسول والاخر خبر بصدق مسيلمة والخبران لا يصفان بالصدق ولا بالكذب فكذلك ههنا
وانما الذى يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر وليس بحق ايضا فانما نزل منزلة
الخبرين من حيث انه افاد حكما واحدا الشخصين وذلك غير مانع من وصفه بالصدق والكذب بدليل
الكذب فى قول القائل كل موجود حادث وان كان يفيد حكما واحدا لاشخاص متعددة واجاب عنه القاضى
عبد الجبار المراد من قولنا ما دخله الصدق والكذب ان اللغة لا تمنع ان يقال للمتكلم به صدقت او كذبت
وهو ايضا غير صحيح فان حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب فى نفس
الخبر واجاب عنه ابو عبد الله البصرى بانه كذب لا يفيد اضافة الصدق اليهما مع عدم اضافته اليهما
معا وهو الحق واما الالزام الثانى فلا يخلو الخبر فيه اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق
لاستحالة الجميع بين المتناقضين فى السلب والايجاب فان كان الاول فهو صدق وان كان الثانى
فهو كذب ولا خلو لها عنهما واما الاشكال الثانى فقد اجاب عنه القاضى عبد الجبار بان الخبر معلوم
لنا وما ذكرناه نقصد به تعريف الخبر بفصله ويتميز عن غيره فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر
فلا يكون دورا وهو غير صحيح لانه اذا كان تميز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتميز
الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الامرين فى تميزه عن غيره على الاخر وهو عين
الدور بل لو قيل ان الصدق والكذب وان كان داخلا فى حد الخبر ومميزا له فلا نسلم ان الصدق والكذب
مفتقر فى معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اولى واما الاشكال الثالث
فقد قيل فى جوابه ان المحدود انما هو جنس الخبر وهو قابل الدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع
السواد والبياض فى جنس الموت وهو غير صحيح فان الحد وان كان لجنس الخبر فلا بد وان يكون
الحد موجودا فى كل واحد من الاحاد والا لزم منه وجود الخبر دون حده وهو ممتنع ولا يخفى ان احاد
الاخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب والحق فى ذلك ان الواو وان كانت ظاهرة فى الجمع
المطلق غير ان المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا واما الاشكال الرابع فقد قيل فى جوابه مثل جواب
الاشكال الذى قبله وقد عرف ما فيه ومن الناس من قال الخبر ما دخله الصدق او الكذب ويرد
عليه الاشكالان الاولان من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الاخيرين وقد عرف ما فيهما ويرد
عليه اشكال اخر خاص به وهو ان الحد معرف للمحدود وحرف او للترديد وهو مناف للتعريف وعلى ان يقال
فى جوابه ان الحكم بقبول الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ فى التحديد

وانّما التردّد في نضافه باحدهما عينا وهو غير داخل في الحدّ ومنهم من قال هو ما يدخله التصديق
والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب ويرد عليهما تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب
ويرد المتوقّف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والترديد وقد عرفنا في كل
واحد منهما وقال ابو الحسين البصري الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا
واحترز بقوله بنفسه عن الامر فانه يستدعي كون الفعل المامور به واجبا لكن لا بنفسه بل بواسطة
ما استدعاه الامر بنفسه من الطلب للفعل الصادر من الحكيم وهو منتقض بالنسب التقييدية
كقول القايل حيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق للحيوان وليس بخبر فان قال ان ذلك
ليس بكلام ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام قلنا هذا منه لا يصح فانّ حدّ الكلام بما انتظم من الحروف
المسموعة المتميزة من غير اعتبار قيد آخر وحدّ الكلام بهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه فكان على
اصله كلاما والمختار فيه ان يقال الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم الى معلوم او سلبها
على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة او سلبها اما قولنا
اللفظ فهو كالجنس للخبر وغيره من اقسام الكلام ويمكن ان يحترز به عن الخبر المجازي كما ذكرناه اولا وقولنا
الدال احتراز عن اللفظ المهمل وقولنا بالوضع احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة وقولنا على نسبة
احتراز عن اسماء الاعلام وعن كل ما ليس له دلالة على نسبة وقولنا معلوم الى معلوم حتى يدخل فيه
الموجود والمعدوم وقولنا سلبا او ايجابا حتى يعم ما مثل قولنا زيد في الدار وقولنا يحسن السكوت عليه من
غير حاجة الى تمام احتراز عن اللفظ الدال على النسب التقييدية وقولنا مع قصد المتكلم به الدلالة على
النسبة او سلبها احتراز عن صيغة الخبر اذا وردت ولا تكون خبرا كالواردة على لسان النايم والساهي
والحاكي لها او لقصد الامر مجازا كقوله تعالى والجروح قصاص وقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات
يتربصن ومن دخله كان آمنا ونحوه حيث انه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها واذا عرف معنى
الخبر فهو ينقسم ثلثة اقسام القسم الاولى ان الخبر ينقسم الى صادق وكاذب لانه لا يخلو اما ان يكون
مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق فان كان الاول فهو الصادق وان كان الثاني فهو الكاذب وقال الجاحظ الخبر
ينقسم الى ثلاثة اقسام صادق وكاذب وما ليس بصادق ولا كاذب وقد احتج على ذلك بالنص والمعقول اما
النص فحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن النبي افترى على الله كذبا ام به جنة حصروا دعواه النبوة في
الكذب والجنة وليس اخباره بالنبوة حالة جنونه كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم
لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير فاخباره حالة جنه ليس بصدق ولا كذب واما المعقول فمن وجهين
الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر فان من اخبر ان زيدا في الدار على اعتقاده انه ليس فيها

فكان فيها فانه لا يوصف بكونه صادقا ولا يستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا للمخبر ولا
يوصف بكونه كاذبا لمطابقة خبره للمخبر ولذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة المخبر لوجهين الاول
انه كان يلزم منه الكذب في كلام الله تعالى تخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة وهو محال
الثاني انه لو اخبر مخبر ان زيدا في الدار على الاعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها فانه لا يوصف بكونه كاذبا
ولا يستحق الذم على ذلك ولا يوصف بكونه صادقا لعدم مطابقة الخبر المخبر وانما الصادق ما طابق المخبر
مع اعتقاده انه كذلك الثاني انه اذا جاز ان يفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علما وجهلا لا
توصف بكونها علما ولا جهلا مركبا كالاعتقاد العامي المقلد وجود الله تعالى جاز ان يفرض بين الصادق و
الكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب والجواب عن الآية انهم حصروا امره بين الكذب والجنة لان قصد
الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبرا والمجنون ليس له قصد صحيح فصار كالنايم والساهي اذا صدرت
منه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقدوا صدقه لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون ما اتى
به خبرا وان كانت صورته صورة الخبر اما ان يكون خبرا وليس صادقا فيه ولا كاذبا عن الوجه الاول
من المعقول انا لا نسلم ان من اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده انه ليس فيها وهو فيها ان خبره
لا يكون صادقا وان كان لا يستحق المدح على الصدق وكذلك لا نسلم بان من اخبر ان زيدا في الدار
على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا وان كان لا يستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس
على نفس الصدق والكذب بل على الصدق مع قصده والكذب مع قصده ولهذا فان الامة حاكمة بان
الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد عليه الصلوة والسلام صادق باخباره بنبوة محمد لما كان
اخباره مطابقا للمخبر وان لم يكن معتقدا لذلك ولا قاصدا للصدق وحاكمة في تكذيبه في اخباره انه ليس
برسول وان كان معتقدا لما اخبر به لما كان خبره غير مطابق للمخبر واما تخصيص عموم خبر القرآن وتقييد
مطلقه فانما لم يكن كذبا وان لم يكن الخبر مجهولا على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته
الى مجازه وصرف اللفظ عن احد مدلوليه الى الآخر لا يكون كذبا وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الالفاظ
المشتركة او المجازية ولهذا فان من اخبر بلفظ مشترك او اراد به بعض مدلولاته دون البعض كما لو
قال رايت عينا او اراد به العين الجارية دون الباصرة وبالعكس فانه لا يعد كاذبا وكذلك من
اخبر بلفظ هو حقيقة في معنى واراد جهة المجاز دون الحقيقة فانه لا يعد كاذبا وذلك كما لو قال
رايت اسدا واراد به المحمل المجازي دون الحقيقي وهو الانسان وعن الوجه الثاني انه لا يلزم
من انقسام الاعتقاد الى علم وجهل مركب وحال متوسطة ليست علما ولا جهلا مركبا انقسام الخبر الى
صدق وكذب وما ليس بصدق ولا كذب اذ هو قياس تمثيلي من غير جامع ولو كان كافيا لوجب ان يقال

ايضا يلزم من ذلك ان يكون بين النفي والاثبات واسطة وهو محال بالجملة فالنزاع في هذه المسألة
اللفظي حيث ان احد الخصمين يطلق الصدق والكذب على ما لا يطلقه الاخر الا بشرط زايد القسمة
الثانية ان الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فاما ما الخبر صدقه فمنه ما يعلم
صدقه لمجرد الخبر كخبر التواتر ومنه ما لا يعلم صدقه لا لنفس الخبر بل لدليل يدل على كونه صادقا كخبر الله
وخبر الرسول فيما يخبر به عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من اخبر الله تعالى عنه ورسوله او اهل
الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره خبر الصادق او دليل العقل واما ما ورا ذلك مما ادعى انه
معلوم الصدق ففيه اختلاف وتفصيل ياتي ذكره في اخبار الاحاد واما ما يعلم كذبه فما كان مخالفا
لضرورة العقل او نظره او حس او اخبار التواتر او النص القاطع او الاجماع القاطع او ما صرح الجمع
الذين يتصور تواطيهم على الكذب بتكذيبه ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما اخبر به انه كاذب
فخبره ذلك كاذب لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر لان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا
ما لم يوجد من اخباره فانها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السابقة وقد كان صادقا
فيها فخبره عنها بانه كاذب فيها يكون كذبا وقد اختلف في اخبار قيل انها معلومة الكذب وسيأتي
الكلام فيها بعد هذا في اخبار الاحاد واما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنه ما يظن صدقه ككثير من
الاخبار الواردة في احكام الشرايع والعادات ممن هو مشهود بالعدالة والصدق ومنه ما يظن كذبه
كخبر من اشتهر بالكذب ومنه وهو غير مظنون الصدق ولا الكذب بل مشكوك فيه كخبر من لم يعلم حاله
ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم يقم الدليل على صدقه قطعا فهو كاذب لانه لو كان
صادقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ولهذا كان المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر على يده
معجزة تدل على صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا جوابه من ثلاثة اوجه الاول لا نسلم امتناع الخلو من
نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقا في نفس الامر ومن اوجب ذلك انما بناه على
وجوب رعاية الصلاح والاصلاح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه مقابل بمثله وهو ان يقال
ولو كان كاذبا لما اخلانا الله عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكروه ان نقطع بكذب
كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه وهو محال واما
المتحدي بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر
الى العقل وذلك لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة والعادة تقضي بكذب من يدعي ما
يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار عن الامور المحسنة لانه غير مخالف للعادة
القسمة الثالثة ان الخبر ينقسم الى متواتر واحاد لما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود

الاعظم من هذا النوع وجب رسم الباب الثاني في المتواتر والباب الثالث في الاحاد الباب الثاني
في المتواتر ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففي بيان معنى التواتر والمتواتر اما التواتر
في اللغة فعبارة عن تتابع اشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اى واحدا بعد واحد بمهلة واما في الاصطلاح الاصوليين فقد قال بعض اصحابنا انه عبارة
عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط فان ما ذكره انما هو حد الخبر
المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر من جماعة مفيد للعلم بمخبره واما المتواتر
فقد قال بعض اصحابنا ايضا انه الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره وهو مانع لدخول خبر الواحد الصادق
فيه كيف وفيه زيادة لا حاجة اليها وهي قوله اليقيني فان احدهما كاف عن الاخر والحق ان المتواتر
في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره وقولنا خبر كالجنس للمتواتر
والاحاد وقولنا جماعة احتراز عن خبر الواحد وقولنا مفيد للعلم احتراز عن خبر جماعة لا يفيد
العلم فانه لا يكون متواترا وقولنا بنفسه احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق
على صدقهم كما سبق وقولنا بمخبره احتراز عن خبر جماعة افاد العلم بخبرهم لا بمخبره فانه لا يسمى متواترا
واذا اتينا على بيان المقدمة فلا بد من ذكر المسايل المسألة الاولى اتفق الكل على ان خبر التواتر مفيد
للعلم بمخبره خلافا للسمنية والبراهمة في قولهم لا علم في غير الضروريات الا بالحواس دون الاخبار وغيرها
ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون
الخالية والملوك والانبياء والائمة والفضلاء المشاهير والوقايع الجارية بين السلف الماضين بما
يرد علينا من الاخبار حسب وجداننا للعلم بالمحسوسات عند ادراكنا لها بالحواس ومن انكر ذلك
فقد سفسط في كلامه واظهر جنونه او مجاحدته فان قيل ما ذكرتموه فرع تصور اجماع الخلق الكثير
على الاخبار بخبر الواحد وذلك غير مسلم مع اختلافهم في الامزجة والاراء والاغراض وقطع الصدق
والكذب كما لا يتصور اتفاق اهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين وحب الخير او الشر وان
سلمنا تصور اتفاق الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد الا ان كل واحد منهم يجوز ان يكون كاذبا
في خبره بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق فلو امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجايز
ممتنعا وهو ممتنع واذا جاز ذلك على كل واحد واحد فالجملة لا تخرج عن الاحاد فكان خبر الجملة جايز
الكذب وما يجوز ان يكون كاذبا لا يكون العلم بما يخبر به واقعا وان سلمنا انه لا يلزم ان ما يثبت
للاحاد لا يكون ثابتا للجملة غير ان القول بحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه امر ممتنع فيمتنع وبيانه
من ستة اوجه الاول انه لو جاز ان يخبر جماعة بما يفيد العلم لجاز على مثلهم الخبر بنقيض خبرهم

كالوا خبر الاولين بان زيدا كان فى وقت كذا حيا ونقل الاخرون حياته فى ذلك الوقت بعينه
فان حصل العلم بالخبرين لزم اجتماع الضدين بموته وحياته فى وقت واحد معين وهو محال وان حصل
العلم باحد الخبرين دون الاخر فلا اولوية من فرض تساوى المخبرين فى الكمية والكيفية الثانى انه لو حصل
العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى من الامور الكذبية
لرسالة نبينا التى دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجب علمنا بها واجتماع علمين متناقضين محال
الثالث انه لو حصل العلم الضرورى بخبر التواتر لما خالف فى نبوة نبينا احد لان ما علم بالضرورة لا يخالف
فيه وحيث وقع الخلاف فى ذلك من الخلق الكثير علم ان خبر التواتر لا يفيد العلم الرابع انه لو كان العلم
الضرورى حاصلا بخبر التواتر لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به اهل التواتر من وجود بعض الملوك
وعلمنا انه لا واسطة بين النفى والاثبات واستحالة اجتماع الضدين وان الجسم الواحد لا يكون فى
آن واحد فى مكانين لان الضروريات لا تختلف ولا يخفى وجه الاختلاف فى سكون النفس اليهما الخامس
هو ان ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به اهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بان ما شاهدناه
بالامس من وجود الافلاك الدائرة والكواكب السيارة والجبال الشامخة انه الذى نشاهده اليوم مع
جواز ان يكون الله تعالى قد اعدم ذلك وما نشاهده الان متخلقة على مثاله فاذا لم يكن هذا يقينيا فلا يزيد
عليه فى الجزم والاعتقاد ايضا لا يكون يقينيا السادس انه لو كان العلم الضرورى حاصلا من خبر التواتر
لما خالفناكم فيه لان الضرورى لا يخالف والجواب من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان
ما ذكروه تشكيك على ما علم بالضرورة فلا يكون مقبولا واما التفصيل اما السؤال الاول فجوابه بما سبق
فى بيان مقصود الاجماع فيما تقدم واما السؤال الثانى فلانه لا يلزم ان كل ما كان ثابتا لاحاد الجملة
وجائزا عليها ان يكون ثابتا للجملة وجائزا عليها ولهذا فانه ما من واحد من معلومات الله الا
وهو متناه وجملة معلوماته غير متناهية وكذلك كل واحد من احاد الجملة فانه جزء من الجملة
والجملة ليست جزءا من الجملة وكذلك كل لبنة او خشبة داخلة فى مسمى الدار وهى جزء منها وليست
دارا والمجموع من الكل دار وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة وكل واحدة من الخمستين ليست
عشرة والمجموع منها عشرة ونحوه واما ما ذكروه فى السؤال الثالث من الالزام الاول فهو فرض محال
فانه مهما اخبر جمع بما يحصل منه العلم بالمخبر فيمتنع اخبار مثلهم فى الكمية والكيفية وتساوى الاحوال
بما يناقض ذلك واما الالزام الثانى فانما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة وان خبر كل
جماعة تواتر وليس كذلك وانما دعوانا ان العلم قد يحصل من خبر الجماعة ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة
محصلا للعلم واما الالزام الثالث فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم فى الاخبار عن المحسات و

والمشاهدات

والمشاهدات والنبوة حكم فلذلك لم يثبت بخبر التواتر كيف وانا لا ندعى ان كل تواتر يجب حصول
العلم بخبره مطلقا لكل احد لتفاوت الناس فى السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة
بالاخبار المفيدة للعلم فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما يدعيه من حصول العلم به لبعض الناس واما
الالزام الرابع والخامس فانما يصح ان لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور اليقينية
وليس كذلك بل انما ندعى العلم العادى وعلى هذا فلا يخرج عن كونه علما بتقاصره عن العلوم اليقينية ولا
بمساواته لما قيل من العلوم العادية واما الالزام السادس فحاصله يرجع الى المكابرة والمجاحدة وذلك
غير متصور فى العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء ثم ان كان الخلاف مما يمنع من كونه
علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائية فى حصول العلم بالمحسات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف
مذهب السمنية وما هو عندهم فى خلاف السوفسطائية فى العلم بالمحسات يكون عذرا لنا فى خلافهم
لنا فى المتواترات **المسئلة الثانية** اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان
العلم الحاصل عن خبر التواتر ضرورى وقال الكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة والدقاق من اصحاب
الشافعى بانه نظرى وقال الغزالى انه ضرورى بمعنى انه لا يحتاج فى حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية
اليه مع ان الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم
لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين فى النفس احداهما انهم مع
كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة
ولكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه ومنهم
من توقف فى ذلك كالشريف المرتضى من الشيعة واذا اتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها
والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجج القائلين بالضرورة فاولها وهى الاقوى
انه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر لما وقع ذلك لمن ليس له اهلية النظر
والاستدلال كالصبيان والعوام وهو واقع لهم لا محالة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الصبيان والعوام
الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم اهلية النظر فى مثل هذا العلم وان يكونوا من اهل النظر فيما
عداه من المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه وذلك لان العلم النظرى منقسم الى
ما مقدماته المفضية اليه نظرية فيكون خفيا والى ما مقدماته المفضية اليه ضرورية غير نظرية وعند
ذلك فلا يمتنع ان يكون العلم بخبر التواتر من القبيل الثانى دون الاول وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون العلم
باحوال المخبرين التى يتوقف عليها العلم بخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ويكون العلم بالنتيجة
اللازمة عنها ضروريا وانما تتم الحجة المذكورة ان لو تبين ان العلم بخبرهم من قبيل ما مقدماته

نظرية لا ضرورية ذلك مما لا سبيل الى بيانه الحجة الثانية ان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة
و بغداد و البلاد النائية عند خبر التواتر بها مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر و لا نظر فيما يناسبه
من العلوم المتقدمة عليه و لا فى ترتيبها المفضى اليه و لو كان نظريا لما كان كذلك و لقايل ان يقول انما
يحتاج ذلك الى الفكر و النظر فى المقدمات و ترتيبها ان لو لم يكن العلم بتلك الامور حاصلا بالضرورة
على ما بيناه فى ابطال الحجة الاولى و اما اذا كان حاصلا بالضرورة فلا الحجة الثالثة ان العلم بخبر التواتر
لا ينتفى بالمشبهة و هذه هى امارة الضرورة و لقايل ان يقول المنفى بالشبهة العلم النظرى الذى مقدماته
نظرية او الذى مقدماته ضرورية الاول مسلم و الثانى ممنوع الحجة الرابعة انه لو كان نظريا لامكن الاضراب
عنه كما فى سائر النظريات و حيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريا و لقايل ان يقول الذى يمكن الاضراب عنه
من العلوم النظرية هو العلم المفتقر الى المقدمات النظرية و اما ما لزومه عن مقدمات حاصلة بالضرورة
فلا الحجة الخامسة انه لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه بين العقلاء و حيث لم يقع الا من معاند كما سبق كان ضروريا
كالعلم بالمحسات و نحوه و لقايل ان يقول تسويغ الخلاف عقلا انما يكون فى العلوم النظرية التى مقدماتها نظرية
و اما ما مقدماتها ضرورية فلا كما فى المحسات و اما حجج القايلين بالنظر فاولها وهى مما استدل بها
ابو الحسين البصرى ان قال لا استدلال الا ترتيب علوم يتوصل به الى علم اخر فكلما وقف وجوده على ترتيب
فهو نظرى و العلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا و ذلك لانا انما نعلم ذلك اذا علمنا ان المخبر لم
يخبر عن رايه بل عن امر محسوس لا لبس فيه و انه لا داعى له الى الكذب فنعلم انه لا يكون كذبا و اذا لم يكن
كذبا تعين كونه صدقا و مهما اختل شئ من هذه الامور لم يعلم صحة الخبر و لا معنى لكونه نظريا سوى ذلك
و لقايل ان يقول و ان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكر لكن لا نسلم تحققه فيما نحن فيه و ما المانع ان يكون
اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدورا لهم فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على
الكذب لا لغرض و مقصود قلنا و العادة ايضا تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض و مقصود فلم قلت بوجب
الغرض فى الصدق دون الكذب و اذا لم يكن غرض فليس الصدق اولى من الكذب فان قال الغرض فى الصدق
كونه صدقا لكونه حسنا و لا كذلك الكذب لكونه قبيحا فهو مبنى على التقبيح و التحسين العقلى و قد
ابطلناه فان قال المراد انما هو التحسين و التقبيح العرفى دون العقلى و لا شك ان اهل العرف يعدون
الكذب قبيحا و الصدق حسنا قلنا التحسين و التقبيح العرفى راجع الى موافقة الغرض و مخالفته و على هذا
فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما اخبروا به موافق لاغراضهم دون الصدق فكان حسنا كما فى
اتفاقهم على الصدق فى بعض ما اخبروا به سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب لا لغرض و لكن ما المانع منه
فانا قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الاحاديث و الاخبار لحكمة عائدة اليهم و ذلك كاهل مدينة

او جليس عظيم اتفقوا على وضع خبر لا اصل له اما للدفع مفسدة عنهم لا سبيل الى دفعها الا به و اما لجلب
مصلحة لا تحصل الا به و هذا مما يغلب مثله فى كل عصر و زمان حتى ان اكثر الاخبار الشايعة الواقعة ان عامة
فى المعتاد كذلك فان قال بان ذلك و ان كان واقعا الا ان العادة تحيل دوامه و توجب انكشافه على
قرب من الزمان قلنا فاذا آل الامر الى التمسك بالعادة فى استحالة اتفاقهم على الكذب دايما فالمانع ان
يقال بان العادة موجبة لصدق المخبرين اذا كانوا جمعا كثيرا او حصول العلم بخبرهم و ليس القول بان العادة
تحيل اتفاقهم على الصدق الكذب و يلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب و عند ذلك فيخرج العلم
بخبر التواتر عن كونه نظريا سلمنا انه لا بد فى حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب
على المخبرين و لكن لا نسلم ان ذلك يكون كافيا فى كون العلم الحاصل من التواتر نظريا الا ان يكون العلم بـ
المقدمات قد علم معه انها مرتبة يتوصل بالعلم الحاصل بخبر التواتر و انها الواسطة المفضية اليه و ذلك غير مسلم
فيما نحن فيه كما ذهب اليه الغزالى الحجة الثانية انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لنا لكنا عالمين
بذلك العلم على ما هو عليه فى سائر العلوم الضرورية و ذلك لان حصول العلم للانسان و هو لا يشعر به محال فاذا
كان ذلك العلم ضروريا وجب ان يعلم كونه ضروريا و ليس كذلك و لقايل ان يقول لا نسلم انه اذا كان ضروريا
لا بد و ان يعلم انه ضروري بل جاز ان يكون حاصل العلم بالمخبر بالضرورة و الصفة بصفة وهى الضرورة غير
ضرورى كيف و انه يتعلق معارض بانه لو كان نظريا لعلمناه على صفته نظريا على ما قررناه و ليس كذلك
و ليس احد الامرين اولى من الاخر الحجة الثالثة انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما اختلف العقلاء فيه
كما فى غيره من الضروريات و لقايل ان يقول الاختلاف فيه لا يدل على انه غير ضروري و الا كان خلاف
السوفسطائية فى حصول العلم بالضروريات مانعا من كونها ضرورية و ليس كذلك بالاتفاق من الخصمين
ههنا بل و لو كان خلاف السمنية فى حصول اصل العلم بحصول التواتر مانعا منه و ليس كذلك الحجة
الرابعة ان خبر التواتر لا يزيد فى القوة على خبر الله تعالى و خبر رسوله بل هو مماثل او ادنى و العلم بخبر الله و
رسوله غير حاصل بالضرورة بل بالاستدلال فما هو مثله كذلك و الادنى اولى و لقايل ان يقول حاصل
ما ذكر راجع الى التمثيل و هو غير مفيد لليقين كما عرفناه فى موضعه كيف و ان العلم بخبر التواتر
من حيث هو حيث علم و ان كان لا يقع التفاوت بينه و بين العلم الحاصل بخبر الله و الرسول فكذلك
لا تفاوت بين العلوم الضرورية المتفق عليها بالعلم بان لا واسطة بين النفى و الاثبات و العلم بان
الواحد اقل من الاثنين و نحوه و بين العلم الحاصل بخبر الله و خبر رسوله من حيث ان كل واحد منهما علم
و مع ذلك ما لزم من كون العلوم الضرورية ضرورية ان يكون العلم الحاصل من خبر الله و خبر رسوله ضروريا
و لا من كون خبر الله و رسوله غير ضروري ان يكون العلوم الضرورية غير ضرورية و اذا عرف ضعف

الاخذ من الجانبين وتقاوم الكلام من الطرفين فقد ظهر ان الواجب انما هو الوقف عن الجزم باحد الامرين

المسئلة الثالثة اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر التواتر يولد العلم خلافا لبعض الناس وقد اعتمد القايلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين الاول انهم قالوا لو كان خبر التواتر مولدا للعلم فالعلم اما ان يكون متولدا من الخبر الاخير او منه ومن جملة الاخبار المتقدمة فان كان الاول فهو محال والا لتولد منه بتقدير انفراده وان كان الثاني فهو ممتنع لان الاخبار متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين كما لا يكون مخلوقا بين خالقين ولقايل ان يقول لما المانع ان يكون متولدا من الخبر الاخير مشروطا بتقدم ما وجد من الاخبار قبله وعدمت وان كان متولدا عن الجميع فما المانع ان يكون متولدا عن الهيئة الاجتماعية وهي شيء واحد لا انه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار وهذا لا مدفع له بغير لو قيل ان تولده من جملة الاخبار ممتنع ضرورة ان ما تقضى من الاخبار معدوم ولا تولد عن المعدوم كان متجها المسلك الثاني انهم قالوا قد سبق من مذهب القايلين بالتولد ان كل ما هو طالب لجهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد عنه شيء في غير محله كالاعتمادات والحركات وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه العلم لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله وهو ممتنع وذلك مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذهب الخصوم ان ارعاب الانسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمرار وان تخجيله له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار وان كان ما تولد عن القول المرهب والمخجل في غير محله والمعتمد في ابطال ذلك ليس الا ما حققناه في ابطال التولد من الدليل الدال على امتناع موجد غير الله تعالى وان كل موجود ممكن فوجوده ليس الا بالله تعالى فعليك باعتباره ونقله الى ها هنا فان قيل اختياركم في المسئلة المتقدمة انما هو الوقف عن الجزم بكون العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروريا او نظريا وما ذكرتموه ها هنا من كونه مخلوقا لله تعالى يوجب كونه اضطراريا للعبد وهو تناقض كيف وانه لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن حصوله عن خبر الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى وامكن ان لا يحصل بسبب عدم خلقه له فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم انه غير موجد بالاختيار بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة قلنا اما التناقض فمندفع فانا وان قلنا ان العلم مكتسب للعبد او هو حاصل له ضروريا فلا تخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ما عرف من اصلنا قولهم لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن ان يحصل وان لا يحصل قلنا ذلك ممكن عقلا غير ان الله تعالى قد اجرى العادة بخلقه العلم عند خبر التواتر كما اجرى العادة بالشبع عند اكل الخبز والري عند شرب الماء ونحوه

المسئلة الرابعة اتفق القايلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط واختلفوا في شروط فاما المتفق عليه فمنها ما يرجع الى المخبرين ومنها ما يرجع الى المستمعين فاما ما يرجع الى المخبرين

فاربعة شروط الاول ان يكونوا قد انتهوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطيهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا الى دليل العقل الرابع ان يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكانت هذه الشروط معتبرة فيه واما ما يرجع الى المستمعين فان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به غير عالم به قبل ذلك والا كان فيه تحصيل الحاصل غير ان من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه الامور على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل بخبر التواتر بخلق الله تعالى وان خلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم تخلق له العلم علم اختلاف هذه الشروط او بعضها فضابط العلم تكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سابقه حصول العلم بهذه الشروط ثم اختلف هؤلاء في اقل عدد يحصل معه العلم فقال بعضهم هو خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقد قطع القاضي ابو بكر بان الاربعة عدد ناقص وتشكك في الخمسة ومنهم من قال ذلك اثنا عشر بعدد النقباء من بني اسرائيل على قال الله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم ومنهم من قال اقله عشرون تمسكا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال اقل ذلك اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة ومنهم من قال اقله سبعون تمسكا بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال اقله ثلاثمائة وثلاثة عشر نظرا الى عدد اهل بدر وانما خصوا بذلك ليعلم بما يخبرون به المشركين ومنهم من قال اقل عدد يحصل منه العلم معلوم لله تعالى غير معلوم لنا وذلك هو المختار وذلك لانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة وبغداد وغير ذلك من المتواترات عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند توارد المخبرين بامر من الامور بترقب الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا غير واحد بعد واحد لم نجد اليه سبيلا عادة كما لم نجد من انفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها بالتدريج الخفي القصور القوة البشرية عن الوقوف على ذلك بل يحصل لنا بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اقل عدد افاد كما نعلم حصول الشبع بالاكل للخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي حصل به الشبع والري وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر فهو مع اختلافه وتعارضه وعدم مناسبتها ومنافاتها للمطلوب مضطربة فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم بالنسبة الى اخرين بل ولو اخبرونا باعيانهم بواقعة اخرى لم يحصل بها لمن حصل لهم بخبرهم الاول

ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القراين
المقترنة بالخبر وقوة سماع المخبر وفهمه وادركه للقراين وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده
من اقوال المخبرين لان العلم مضبوط بعدد مخصوص وعلى هذا فاى عدد يفرض كان اربعة او ما زاد
الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف ذلك باختلاف القراين وما ذكر في كل صورة
من ان تعيين ذلك العدد فيها انما كان لحصول العلم بخبرهم تحكم لا دليل عليه بل امكن ان يكون لاغراض
اخر غير ذلك او ان ذلك قد وقع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط التواتر حصول العلم عنده فيمتنع
الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه وانما المرجع فيه الى الوجدان هذا ما يرجع الى
الشرايط المعتبرة المتفق عليها واما الشرايط المختلف فيها فستة الاول ذهب قوم الى ان شرط عدد
التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ومذهب الباقين خلافه وهو الحق وذلك لانه قد يحصل العلم
بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج او اهل الجامع بواقعة وقعت وحادثة حدثت مع انهم محصورون
الثاني ذهب قوم الى اشتراط اختلاف انساب المخبرين واوطانهم وهو فاسد لانا لو قدرنا اهل بلد
اتفقت اديانهم وانسابهم واخبروا بقصة شاهدوها لم يمتنع حصول العلم بخبرهم الثالث ذهب
بعضهم الى ان شرط المخبرين ان يكونوا مسلمين عدولا لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة
مناط الصدق والتحقيق في القول ولهذه العلة احتج المسلمون بدلالة اجماعهم على القطع ولانه لو وقع
العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما اخبر به النصارى مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه وبما نقلوه عنه
من كلمة التثليث وهو باطل فانا نجد من انفسنا العلم باخبار العدد الكثير وان كانوا كفارا كما لو اخبر اهل
قسطنطنية بقتل ملكهم وليس ذلك الا ان الكثرة مانعة من التواطي على الكذب وان لم يكن ذلك ممتنعا
فيما دون تلك الكثرة واما الاجماع فانما اختص على الاسلام بالاحتجاج به للادلة السمعية دون العقلية
كما سبق بخلاف التواتر واما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة
التثليث فيجب ان يكون ذلك محالا على عدم شرط من شروط التواتر وهو اما اختلال استواء طرفي الخبر
ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل او لانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحا بل سمعوا كلمة موهمة
لذلك فنقلوا التثليث ويجب اعتقاد ذلك نفيا للكفر عن المسيح على ما قال الله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة او لان المسيح شبه له فنقلوا قتله وصلبه ولا بعد في ذلك وان كان
الغلط فيه غير معتادي اذا وقع في زمان خرق العادة وهو زمان النبوة وان كان بعيدا في زمانه
ويجب اعتقاد ذلك عملا بقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فان قيل خرق العوايد
جاير في غير زمان النبوة بكرامات الاولياء فليجز في كل ما اخبر به اهل ذلك العصر عن المحسات

ووقوع الغلط فيه قلنا ان حصل لنا العلم بخبرهم علمنا استحالة الغلط عليهم وان لم يحصل لنا العلم به
علمنا انه قد اختل شرط من شرايط التواتر وان لم يكن ذلك الشرط معينا عندنا الرابع ذهب
قوم الى ان شرطه ان لا يكونوا محمولين على اخبارهم بالسيف وهو باطل فانهم ان حملوا على الصدق
لم يمتنع حصول العلم بقولهم كما لو لم يحملوا عليه ولهذا فانه لو حمل الملك اهل مدينة عظيمة على الاخبار
عن امر محسوس وجدنا انفسنا عالمة بخبرهم عقيب علمنا بخبرهم من غير حمل وان حملوا على الكذب
فيمتنع حصول العلم بخبرهم لفوات شرط وهو اخبارهم عن معلوم محسوس الخامس شرطت الشيعة
وابن الراوندي وجود الامام المعصوم في خبر التواتر حتى لا يتفقوا على الكذب وهو باطل ايضا لما
بيناه من انه لو اتفق اهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن قتل ملكهم او اخذ مدينة فان العلم
يحصل بخبرهم مع كونهم كفارا فضلا عن كون الامام المعصوم ليس فيهم ثم لو كان كذلك فالعلم يكون
حاصلا بقول الامام المعصوم بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر السادس شرطت اليهود في خبر
التواتر ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء فلا يؤمن تواطيهم
على الكذب لغرض من الاغراض بخلاف ما اذا كانوا اهل ذمة ومسكنة فان خوف مواخذتهم بالكذب
يمنعهم على الكذب ولو صح لهم هذا الشرط لثبت غرضهم من ابطال العلم بخبر التواتر بمعجزات عيسى
ونبينا عم حيث انهم لم يدخلوا في الاخبار بها وهم اهل الذمة والمسكنة لكنه باطل بما نجد من انفسنا
من العلم باخبار الاكابر والشرفا والعظما اذا اخبروا بامر محسوس كانوا خلقا كثيرا بل ربما كان حصول العلم
من خبرهم اسرع من حصول العلم بخبر اهل الذلة والمسكنة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب ولشرفهم
وقلة مبالات هؤلاء بخستهم وبالجملة لا يمتنع ان يكون شيء من هذه الشروط اذا تحقق كان الحصول
العلم بخبر التواتر معه اسرع فنحن امنا ان يكون ذلك شرطا ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه فلا

المسئلة الخامسة ذهب القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري الى ان كل عدد وقع العلم بخبره من واقعة لشخص
لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على تقدير
اذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجردا عما اختف به من القراين العايدة الى اخبار
المخبرين واحوالهم واستوا السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله مع فرض التساوي في القراين
مع ان القراين قد تفيد احادها الظن ومطارها واجتماعها العلم كما سبق فلا يمتنع ان يحصل العلم
بمثل ذلك العدد في بعض الوقايع لمستمع دون البعض لما اختص به من القراين التي لا وجود لها في
غيره وبتقدير اتحاد الواقعة وقراينها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله
لشخص اخر لتفاوتهما في قوة الادراك والفهم للقراين اذ التفاوت في ذلك فيما بين الناس ظاهر جدا

حتى ان منهم من له قوة فهم ادق المعانى واغمضها فى ادنى دقيقة من غير كد ولا تعب ومنهم من
انتهى فى البلادة الى حد لا قدرة له على فهم اظهر ما يكون من المعنى مع الجد والاجتهاد فى ذلك
ومنهم من حالة متوسط بين الدرجتين هذا امر واضح لامراء فيه ومع التفاوت فى هذه الامور يظهر
ان ما ذكره القاضى وابو الحسين البصرى مالا سبيل الى تصحيحه على الجلاية **المسئلة السادسة** اذا
عرف ان التواتر يفيد العلم بالمخبر الواحد كالاخبار عن قتل ملك او هجوم بلد كما ذكرناه فلو بلغ عدد
المخبرين الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم والوقايع التى اخبروا عنها مع اشتراك جميع اخبارهم
فى معنى كلى مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته
اما بجهة التضمن او الالتزام فكان معلوما من اخبارهم وذلك كالاخبار التى وردت خارجة عن
وقايع عنتر فى حروبه ووقايع حاتم فى هباته وضيافته وان اختلفت وقايع هذه الاخبار فكلها دالة
على القدر المشترك من وقايع شجاعة هذا وكرم هذا غير انه ربما كان حصول العلم بما سلف التواتر الاول
لاتحاد لفظه ومعناه اسرع حصولا من الثانى لاختلاف الفاظه وما طابقها من المعانى وان اتحد
مدلولها من جهة التضمن او الالتزام وهذا اخر باب التواتر **الباب الثالث** فى اخبار الاحاد و
تشتمل على اربعة اقسام اولها النظر فى حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسايل وثانيها النظر
فى شرايط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل النظر وثالثها النظر فى مستند الراوى
وكيفية روايته وما يتعلق به من المسايل ورابعها فيما اختلف برد خبر الواحد به ومسايله
القسم الاول فى حقيقة خبر الواحد ويشتمل على مقدمه ومسايل اما المقدمه ففى حقيقة خبر الواحد وشرح
معناه قال بعض اصحابنا خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد ولا منعكس اما انه غير مطرد فلان
القياس مفيد للظن وليس هو خبر واحد فقد وجد الحد ولا محدود واما انه غير منعكس فهو ان الواحد
اذا اخبر بخبر ولم يفد الظن فانه خبر واحد وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود ولا حد كيف وان التعريف
بما افاد الظن تعريف بلفظ متردد بين العلم كما قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اى يعلمون وبين ترجيح
احد احتمالين على الاخر فى النفس من غير قطع والمحدود مما يجب صيانتها عن الالفاظ المشتركة الا مع
التفاهم وافتقارها الى القرينة والاقرب فى ذلك ان يقال خبر الاحاد ما كان من الاخبار غير منته
الى حد التواتر وهو منقسم الى ما لا يفيد الظن اصلا وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء
والى ما يفيد الظن وهو ترجيح احد الاحتمالين الممكنين على الاخر فى النفس من غير قطع فان نقله
جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة سمى مستفيضا مشهورا واذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من
المسايل وهى سبع **المسئلة الاولى** اختلفوا فى الواحد العدل اذا اخبر بخبر هل يفيد خبره العلم

فذهب قوم الى انه يفيده ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين
فان العلم قد يطلق ويراد به الظن كما فى قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات اى ظننتموهن ومنهم من قال
انه يفيد العلم اليقينى اطرد من غير قرينة لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد فى خبر كل واحد كبعض اهل
الظاهر وهو مذهب احمد بن حنبل فى احد الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك فى بعض اخبار
الاحاد لا فى الكل واليه ذهب بعض اصحاب الحديث ومنهم من قال انه يفيد العلم اذا اقترنت به
قرينة ومن تابعه فى مقابلته وذهب الباقون الى انه لا يفيد العلم اليقينى مطلقا بقرينة ولا بغير قرينة
والمختار حصول العلم بخبره اذا احتفت به القراين ويمتنع ذلك عادة دون القراين وان كان لا يمتنع
خرق العادة بان يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من قرينة اما انه لا يفيد العلم بمجرده من غير قرينة فقد
احتج القايلون بذلك بحجج واهية لا بد من التنبيه عليها والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد فى ذلك
الحجة الاولى من الحجج الواهية قولهم لو كان خبر الواحد مفيدا للعلم لافاده خبر كل واحد كما ان خبر التواتر
لما كان موجبا للعلم كان كل خبر متواتر كذلك وللقايل ان يقول هذا قياس تمثيلى وهو غير مفيد للعلم
كيف وان اخبر التواتر ان قيل ان العلم به ضرورى غير مكتسب فلا يمتنع ان يخلقه الله تعالى عند كل
تواتر لعلمه بما اشتمل عليه من مصلحة مختصة به او لا لمصلحة كما يشاء ويختار ومثل ذلك غير لازم
فى اخبار الاحاد وان قيل انه نظرى مكتسب فلا مانع من استواء جميع اخبار التواتر فيما لا بد منه فى
حصول العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد فى ذلك الحجة الثانية ان تاثيرات الادلة
فى النفوس بحسب الوثوق ولا نجد فى انفسنا من خبر الواحد وان بلغ الغاية فى العدالة سوى ترجيح
صدقه على كذبه من غير قطع وذلك غير موجب للعلم وهذه الحجة فى غاية الضعف لان حاصلها
يرجع الى محض الدعوى فى موضع الخلاف من غير دلالة ومع ذلك فهى مقابلة بمثلها وهو ان يقول
الخصم وانا اجد فى نفسى العلم بذلك وليس احد الامرين اولى من الاخر الحجة الثالثة انه لو كان خبر الواحد
يوجب العلم لما ادعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما فى خبر التواتر وحاصل هذه الحجة ايضا يرجع
الى التمثيل وهو غير مفيد لليقين ثم ما المانع ان يكون حصول العلم بخبر التواتر لان الله تعالى اجرى
العادة بخلق العلم عنده فان قيل ان العلم بخبر التواتر ضرورى وذلك غير لازم فى خلقه عند خبر من ليس
بمسلم ولا عدل وان يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل بان العلم بخبر التواتر
كسبى وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك والمعتمد فى ذلك اربع حجج الحجة الاولى انه لو
كان المخبر خبر الواحد الثقة مفيدا للعلم بمجرده فلو اخبر ثقة اخر بضد خبره فان قلنا خبر كل واحد
مفيد للعلم لزم اجتماع العلم بالشئ ونقيضه وهو محال وان قلنا احدهما يفيد العلم دون الاخر فما

ان يكون معينا او غير معين فان كان الاول فليس احدهما اولى من الاخر ضرورة تساويهما في العدالة
والخبر وان لم يكن معينا لم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين بل كل واحد منهما اذا اجردنا النظر اليه
كان خبره غير مفيد للعلم لجواز ان يكون المفيد للعلم هو خبر الاخر كيف وانه لا مزية لاحدهما على الاخر
حتى يقال بحصول العلم بخبره دون المخبر الاخر الحجة الثانية ان كل عاقل يجد من نفسه عندما اذا اخبره
واحد بعد واحد بخبر واحد تزيد اعتقاده بذلك المخبر ولو كان المخبر الاول والثاني مفيدا للعلم
والعلم غير قابل للتزيد والنقصان فان قيل كيف يقال بان العلم غير قابل للزيادة والنقصان مع ان بعض
العلوم قد يكون اجلا من بعض واظهر كالعلم الضروري فانه اقوى من العلم المكتسب والعلم بالعيان اقوى
من العلم بالخبر قلنا لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة لا نقصان لانتفاء احتمال
النقيض عنها قطعا ولو لم يكن كذلك لما كانت علوما بل ظنونا والتفاوت الواقع بين العلم النظري والعلم
الضروري ليس في العلم بالمعلوم بل من جهة ان احدهما مفتقر في حصوله الى النظر دون الاخر وان احدهما
اسرع حصولا من الاخر لتوقفه على النظر والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما
تعلقا به وانما التفاوت بينهما من جهة ان ما لا يدرك بالخبر لا يكون مدركا بالعيان والنظر الحجة الثالثة
انه لو كان خبر الواحد بمجرده موجبا للعلم لكان العلم حاصلا بنبوة من اخبر بكونه نبيا من غير حاجة
الى معجزة دالة على صدقه ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد وان لا يفتقر معه الى
شاهد اخر ولا الى تزكية لما فيه من طلب تحصيل الحاصل اذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان كما سبق
تقريره الحجة الرابعة انه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه
وتبديعه ان كان ذلك مما يبدع بمخالفته ويفسق ولكان مما يمتنع معارضته بخبر التواتر وان يمتنع التشكيك
بما يعارضه كما في خبر التواتر وكل ذلك خلاف الاجماع فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد
في احكام الشرع ولزوم العمل به فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة النص
وهو ممتنع وايضا فان الله تعالى قد ذم على اتباع الظن بقوله ان يتبعون الا الظن وقوله وما يتبع اكثرهم الا
ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم بل للظن لكنا مذمومين على
اتباعه وهو خلاف الاجماع واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول انه لو لم يكن خبر الواحد يفيد
العلم لما اوجبه وان كثر العدد الى حد التواتر لان ما جاز على الاول جاز على ما بعده الثاني انه لو لم
يكن خبره موجبا للعلم لما ابيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا بشهادة اثنين عليه لما وجبت الحدود
باخبار الاحاد لكون ذلك قاضيا على دليل العقل ببراءة الذمة واما من جهة الاثر فمختص بمذهب من يفرق

بين خبر وخبر كبعض المحدثين فهو ان عليا كرم الله وجهه قال ما حدثني احد بحديث
الا استحلفته سوى ابي بكر وصدق ابا بكر وقطع بصدقه وهو واحد قلنا اما الايات فالجواب
عنها من وجهين الاول ان وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات انما كان بناء على
انعقاد الاجماع على ذلك والاجماع قاطع فاتباعه لا يكون اتباعا لما ليس بعلم ولا اتباعا للظن الثاني
انه يحتمل ان يكون المراد من الايات انما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم كالاعتقادات
في اصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز ويجب الحمل على ذلك عملا بما
ذكرناه من الادلة واما ما ذكروه من الوجه الاول من جهة المعقول فغير لازم لان حكم الجملة قد تغاير
حكم الاحاد وعلى ما سبق مرارا واما الوجه الثاني فمبني على ان احكام الشرع لا تبنى على غير العلم وهو غير
مسلم وهو على خلاف اجماع السلف قبل وجود المخالفين وما ذكروه من الاثر فغايته ان يدل على ان عليا
عليه السلام صدق ابا بكر من غير يمين لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكون ما اختص
به من زيادة الرتبة وعلو الشان في العدالة والثقة في مقابلة يمين غيره والتصديق بناء على غلبة
الظن جائز في باب الظنون وانما لم يكن الصدق معلوما وانما جوزنا وقوع العلم بخبر الواحد اذا احتفت
به القرائن فيدل عليه ان القرينة قد تفيد الظن مجردة عن الخبر وذلك كما انا اذا رأينا انسانا يكثر من
النظر الى شخص مستحسن فانا نظن صبوه له فاذا اقترن بذلك ملازمته له زاد ذلك الظن ولا يزال
في التزايد بزيادة خدمته له وبذل ماله وتغير حاله الى غير ذلك من القرائن حتى يحصل العلم بحبه
له كما في تزايد الظن باخبار الاحاد حتى يصير متواترا وكذلك علمنا بخجل من خجل ووجل من خوف
هذا واصفرار هذا وبهذا الطريق نعلم ارتضاع الطفل بوصول اللبن الى جوفه بامتصاصه وازدراده
وحركة حلقه مع كون المرأة شابة نفساء وسكوت الصبي بعد بكائه الى غير ذلك من القرائن واذا كانت
القرائن المتضافرة بمجردها مفيدة للعلم فلا يبعد ان يقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن
قائمة مقام اقتران خبر اخر به ثم لا يزال التزايد في الظن بزيادة اقتران القرائن الى ان يحصل العلم
كما في خبر التواتر واذا ثبت الجواز فبيان الوقوع انه لو اخبر واحد ان ولد الملك قد مات واقترن
بذلك علمنا بمرضه وانه لا مريض في الدار سواه وما شاهدناه من الصراخ العالي في داره والنحيب
الخارج عن العادة وخروج الجنازة محفوفة بالخدم والجواري حاسرات مرخيات يلطمن خدودهن
وينتفن شعورهن والملك ممزق الثوب حاسر الرأس يلطم وجهه وهو مضطرب البال مشوش الحال
على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة والمحافظة على اسباب المروءة فان كل عاقل
يسمع ذلك الخبر ويشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك المخبر ويحصل له العلم بخبره كما يعلم صدق

صدق خبر التواتر وقوع مخبره وكذلك اذا اخبر واحد مع كمال عقله ووجه الحياة نفسه وكراهيته
للالم وهو في ارغد عيشه نافذ الامر تام الجاه انه قتل من يكافيه عمدا عدوانا بالة يقتل مثلها غالبا
من غير شبهة له في قتله ولا مانع له عن القصاص كان خبره مع هذه القراين موجبا للعلم بصدقه
عادة وكذلك اذا كان في جوار انسان امراة حامل وقد انتهت مدة حملها فسمع الطلق من وراء
الجدار ووضعة النسوان حول تلك الحامل ثم سمع صراخ الطفل وخرج نفس يقلن انها قد ولدت
فانه لا يستريب في ذلك ويحصل له العلم به قطعا وانكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة فان قيل
العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة اما ان يكون حاصلا من نفس الخبر او من نفس القراين
او بالخبر مشروطا بالقراين او بالقراين مشروطا بالخبر او من الامرين معا لا جايز ان يكون من مجرد الخبر لما
ذكرتم اولا ولا جايز ان يكون من الخبر مشروطا بالقراين او من القراين مشروطا بالخبر ولا من الخبر والقراين
معا لاستقلال تلك القراين المذكورة بافادة العلم بالموت سواء وجد الخبر ولم يوجد فلم يبق الا ان يكون حاصلا
من نفس القراين ولا اثر للخبر ثم ما ذكرتم معارض من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردا
عن القراين فانها متجهة بعينها هنهنا والجواب عن السوال الاول انه لا يمتنع ان يكون بسبب ما وجد
من القراين موت غير ولد الملك فجاة فاذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه كان اعتقادهم
موته اكد من اعتقاد موته مع القراين دون الخبر وعن المعارضات انها غير لازمة فيما نحن فيه اما
الحجة الاولى فلانا اذا فرضنا حصول العلم بخبر من اختلف بخبره القراين فيمتنع تصور اقتران مثل
تلك القراين وما يقوم مقامها بالخبر المناقض له وان كان نفس الخبر مناقضا بخلاف ما اذا كان الخبر
بمجرده مفيدا للعلم فان ذلك غير مانع من خبر اخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد واما الحجة الثانية
فلان ما نحن من التي يعنا اخبار الاحاد انما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الاول والثاني واما متى كان
قد حصل بخبر الاول فالتعبد من ذلك يكون ممتنعا ولا كذلك فيما اذا اخبر واحد بخبر وانا اذا جوّدنا
النظر الى خبره من غير قرينة وجدنا انفسنا مما يزيد فيها الظن بما اخبر به باقتران خبر غيره بخبره
واما الحجة الثالثة فلانا اذا قلنا ان الخبر الواحد لا يفيد العلم الا بالقراين فمخبر العلم بخبره لو تم بصدق
مدعي النبوة في خبره ولا كذلك اذا قلنا ان الخبر لا يفيد العلم الا بالقراين فخبر الواحد سوقة لا يكون
مفيدا للعلم بصحته دون اقتران القراين بقوله والمعجزة من القراين واما الحجة الرابعة فغايتها
انها تدل على انه لم يوجد خبر من اخبار الاحاد في الشرعيات موجبا للعلم بمخبره فلا يلزم منه انتفاء
ذلك مطلقا المسئلة الثانية اذا اخبر واحد بحضرة الرسول بخبر ولم ينكر عليه هل يعلم كونه صادقا
منه منهم من قال بان ذلك دليل العلم بصحته فيما اخبر به فانه لو كان كاذبا لانكر النبي م والا كان مقرا

له على الكذب مع كونه محرما وذلك محال في حق النبي م وهو غير صحيح فانه من الجايز ان يكون
النبي م غير سامع له وان غلب على الظن السماع وعدم الغفلة وبتقدير ان يعلم سماعه له وعدم غفلته
عنه فمن الجايز ان لا يكون فاهما لما يقول وان غلب على الظن فهمه له وبتقدير ان يكون فاهما له فلا
يخلو اما ان يكون ما اخبر به متعلقا بالدين او الدنيا فان كان متعلقا بالدين وقد ركونه كاذبا فيه فيحتمل
ان يكون قد بينه له وعلم ان انكاره عليه وبيانه له ثانيا غير منجع فيه ولم ير في الانكار عليه فايدة ورأى
المصلحة في امهاله الى وقت اخر وبتقدير عدم ذلك كله احتمل ان يكون كذبه في ذلك صغيرة وعدم
انكاره في ذلك غايته ان يكون صغيرة في حق النبي م وانتفاء الصغاير عن النبي م غير مقطوع به على
ما بيناه في كتبنا الكلامية هذا ان كان اخباره بامر ديني واما ان كان اخباره بامر دنيوي فيحتمل ان النبي م
لم يغلب بكونه كاذبا وان ظن علمه به وبتقدير ان يكون عالما بكذبه فيحتمل ان يكون ذلك من الصغاير غير
ممتنعة على الانبياء كما علم وعلى هذا فعدم الانكار لا يدل على صدقه قطعا وان دل عليه ظنا المسئلة الثالثة
اذا اخبر واحد بخبر عن امر محسوس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن تكذيبه قال قوم علم من ذلك صدقه
لانه يمتنع عادة ان لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن
التكذيب مع اختلاف امزجتهم وطباعهم واختلاف دواعيهم فحيث سكتوا على التكذيب دل على
صدقه وليس بحق لانه من الجايز ان لا يكونوا لهم اطلاع ما اخبر به ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذبا لا
واحد منهم ولا العادة مما تحيل اطلاع بعض الناس على امر لم يطلع عليه غيره وبتقدير ان يعلم واحد منهم
او اثنان كذبه فالعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين على تكذيبه وبتقدير ان يعلم الكل بكذبه فيحتمل
ان مانعا منعهم من تكذيبه ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وان كان صدقه مظنونا
المسئلة الرابعة اذا روى واحد خبرا ورأينا الامة مجمعة على العمل بمقتضاه قال جماعة من المعتزلة
كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما ان ذلك يدل على صدقه قطعا والا كان عملهم بمقتضاه
خطا والامة لا تجتمع على الخطاء وهو باطل وذلك لانه من المحتمل انهم لم يعملوا به بل بغيره من الادلة
او بعضهم بغيره وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعا لانه اذا كان مظنون الصدق
فالامة مكلفة بالعمل بموجبه وعملهم مع تكليفهم بذلك لا يكون خطا لان خطاهم انما يكون بتركهم بما
كلفوا به او العمل بما نهي عنه ومع هذه الاحتمالات فصدقه لا يكون مقطوعا به وان كان مظنونا
وعلى هذا لو روى واحد خبرا واتفق اهل الاجماع فيه على قولين فطايفة عملت بمقتضاه وطايفة
اشتغلت بتاويله فلا يدل ذلك على صدقه قطعا وذلك لان الطايفة التي عملت بمقتضيها لعلها
لم تعمل به بل بغيره كما سبق وبتقدير ان يكون عاملة به فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقا قطعا

لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظن **المسئلة الخامسة** اختلفوا فيما لو وجد شيء بمشهد من
الخلق الكثير لتوفرت الدواعي على نقله اذا انفرد الواحد بروايته من باقي الخلق كما اذا اخبر مخبر
بان الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق ولم يخبر بذلك احد سواه
فذهب الكل الى ان ذلك يدل على كذبه خلافا للشيعة وهو الحق وذلك لانا لما تقدم ذكره في طباع
الخلق من توفر الدواعي على نقل ما علموه والتحدث بما عرفوه حتى ان العادة لتحيل كتمان ما لا اصل
له مما جرى من صغار الامور على الجمع القليل فكيف على الجمع الكثير مما هو من عظائم الامور ومهماتها
والنفوس مشرابة الى معرفته وفي نقله صلاح للخلق بل السكوت عن نقل ذلك واشاعته في احالة العادة
له اشد من احالة العادة لسكوتهم وتواطيهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد فلو جاز كتمان ذلك
مع جاز ان يوجد مثل مصر وبغداد ولم تخبر احد عنها وذلك محال عادة وبمثل هذا عرفنا كذب من
ادعى معارضة القران والتفصيل على امام بعينه من حيث لو وجد ذلك لشاع ولتوفرت الدواعي
على نقله فان قيل العادة انما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الامور العظيمة
اذا لم يتحقق الدواعي الى الكتمان معارضا لداعي الاظهار ولا بعد في ذلك اما الغرض ما حمل الكل نظر
الى مصلحة تتعلق بالكل في امر الولاية واصلاح المعيشة او خوف ورهبة من عدو غالب ومَلِك قاهر
او لاغراض متعددة لكل غرض لواحد ويدل على ذلك الوقوع وهو ان النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج
عن الحصر لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه من اعجب حادث حدث في الارض ومن اعظم ما تتوفر
الدواعي على نقله واشاعته ونقلوا ما هو دون ذلك من معجزاته وايضا فان الناس نقلوا علامة الرسل
ولم ينقلوا علامة شعيب وغيره من الرسل وايضا فان احاد المسلمين قد انفرد بنقل ما تتوفر الدواعي على
نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة والجمع الكثير كنقل ما عدا القران من معجزاته كانشقاق القمر وتسبيح
الحصا في يده ونبع الماء من بين اصبعيه وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وكدخول مكة
عنوة او صلحا وتثنية الاقامة وافرادها في الحج وقرانه ونكاحه لميمونة وهو حرام وقبول شهادة الاعرابي
وحده في هلال رمضان ورفع اليدين في الصلاة ونحو الجهر بالتسمية الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى
قلنا قد بينا ان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الوقائع العظيمة قولهم
ذلك انما يصح ان لو لم يوجد الداعي الى الكتمان قلنا والكلام فيه وذلك ان العادة ايضا تحيل اشتراك
الخلق الكثير في الداعي الى الكتمان كما يستحيل اشتراكهم في الداعي الى الكذب والى اكل طعام واحد
في يوم واحد وما ذكروه من صور الاستشهاد اما كلام عيسى في المهد فانما لم ينقله الا احاد لانه
الا معجزة نفر يسير حيث لم يكن امره قد ظهر ولا شانه قد اشتهر ولا عرف برسالة ولا نبوة وذلك

بخلاف احيا الميت وابرء الاكمه والابرص فانه كان وقت استشهاده ودعواه الرسالة مستدلا
بذلك على صدقه وقطع الناس اليه واستعدادا لاعين الى ما يدعيه فلذلك لم يقع اتفاقهم
على كتمانه واما اعلام شعيب وغيره من الانبياء فانما لم ينقل لانهم لم يدعوا الرسالة حتى تواتيه
عليها بالمعجزات ولا كان لهم شريعة انفردوا بها بل كانوا يدعوا الى الشريعة من قبلهم من الرسل
كدعوى غيرهم من الائمة واحاد العلماء واما نقل ما في معجزات الرسول غير القران فانما تولاه الاحاد
لانه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم بل انما جرى منها بحضور طايفة يسير ولا سيما
انشقاق القمر فانه كان من الايات الليلية وقعت والناس بين نايم وغافل في لمح البصر ولم يكن المنبه
من دعاهم الى رويته ولا نبههم على ذلك سوى من راه من النفر اليسير ولهذا فانه كم من امر مهول
يقع في الليل من زلزلة وصاعقة او ريح عاصف او انقضاض شهاب عظيم ولا يشعر به سوى الا
وهذا بخلاف القران فانه كان عليه الصلوة والسلام يردده بين الخلق في جميع عمره فلم يبق احد من الجمع العظيم
في زمانه الا وقد علمه وشاهده فلذلك استحال تواطيهم على عدم نقله واما دخوله مكة فقد نقل الجمع
الكثير وهو مستفيض مشهور انه دخلها عنوة مستلما بالالوية والاعلام على سبيل القهر والغلبة مع
بذل الامان لمن القى سلاحه واعتصم بالكعبة ودار ابي سفيان وانما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه
ذلك باداء دية من قتله خالد بن الوليد ولا يبعد ظن ذلك من الاحاد واما تثنية الاقامة وافرادها
فانما اختلفوا فيه لاحتمال ان المؤذن كان يفرد تارة ويثني اخرى فنقل كل بعض ما سمعه واهمل
الباقي لعلمه بانه من الفروع المسامح فيها وهو ايضا عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة واما
افراد النبي صلعم وقرانه في الحج فانما نقله الاحاد لان ذلك مما يتعلق بالنية وليس ذلك مما يجب ظهوره
ومنادات النبي صلعم واما نكاحه ميمونة وهو حرام فليس ذلك ايضا مما يجب اظهاره بل جاز ان يكون
قد وقع ذلك بمحضر جماعة يسيرة فلذلك انفرد بها الاحاد وهو الجواب عن قبول شهادة الاعرابي
المسئلة السادسة مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا خلافا
للجبائي وجماعة من المسلمين ودليل جوازه عقلا انا لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر
الواحد اذا غلب على الظن صدقه لم يلزم عنه محال في العقل ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك و
غاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذبا او مخطيا وذلك لا يمنع من التعبد به بدليل اتفاقنا
على التعبد بالعمل بقول المفتي والعمل بقول الشاهدين مع احتمال الكذب والخطاء على المفتي والشاهد
فيما اخبرا به فان قيل وان سلمنا انه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال فانه محال لا لذاته
عقلا لكنه محال عقلا باعتبار امر خارج عن ذاته وذلك لان التكاليف مبنية على المصالح ودفع

المفاسد فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به فاذا اخبر مخبر عن رسول الله صلعم بسفك دم واستحلال
بضع محرم مع احتمال كونه كاذبا فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف وضع
الشارع ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي فيما يتعلق بالاحكام الشرعية اجماعا
واما ما ذكروه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين فالفرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة اوجه الاول
ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة
ابعد الثاني ان الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة الثالث هو ان الحكم عند الشهادة انما يثبت
بدليل قاطع وهو الاجماع والشهادة شرط لا تثبت بخلاف خبر الواحد فانه عندكم دليل مثبت للحكم
الشرعي فان سلمنا دلالة ما ذكرتم على جواز التعبد بخبر الواحد الا انه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول انه
لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول لعند ظننا بصدقه لاحتمال كونه مصلحة
لجاز ورود التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية وذلك دون اقتران المعجزة بقوله
محال الثاني انه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز ورود التعبد به في الاصول و
ليس كذلك الثالث انه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد لجاز التعبد به في نقل القران وهو محال
الرابع ان اخبار الاحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بالعمل بها لكان واردا بالعمل بما لا يمكن العمل به
ضرورة التعارض وهو ممتنع على الشارع والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول انه مبني
على وجوب رعاية المصالح في احكام الشرع وافعاله وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات
الثاني ان ما ذكروه منتقض بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتي وما ذكروه من الفرق
فباطل اما الفرق الاول فمن وجهين الاول انه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بانواع المعاملات الثاني
انه منتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالفروج واما الفرق الثاني فمن جهة ان الخبر كما يستلزم
اثبات امر شرعي كالشهادة على القتل والردة وغير ذلك يستلزمه اثبات امر شرعي وهو وجوب
القتل والقطع واما الثالث فمن جهة انه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث انه لا بد عند
الشهادة من دليل يوجب العمل بها كما في العمل بالخبر واما المعارضة بالايات فجوابها من وجهين الاول
انا نقول بموجبها وذلك ان العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه انما هو بدليل مقطوع به مفيد للعلم
بذلك وهو الاجماع الثاني انه لازم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد اذ هو غير
معلوم بدليل قاطع بل غايته ان يكون مظنونا لهم فالايات مشتركة الدلالة فكما تدل على امتناع خبر

الواحد

الواحد تدل على امتناع القول بعدم اتباعه واذا تعارضت جهات الدلالة فيها امتنع العمل بها
وسلم لنا ما ذكرناه وعلى هذا نقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلا اذا غلب على
الظن صدقه وان كان ذلك غير واقع وما ذكروه من المعارضات العقلية فجوابها من وجهين احدها
عام للكل والثاني خاص بكل واحد منها اما العام فهو ان ما ذكروه الزاما علينا في خبر الواحد فهو لازم
عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي فما هو جوابهم عنه يكون جوابنا في خبر الواحد
واما ما يخص كل معارضة اما الاولى فالجواب عنها من وجهين الاول هو ان دعوى الواحد للرسالة و
نزول الوحي اليه من ابعد الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه فلا يتصور حصول الظن
بصدقه بل الذي يجزم به انما هو كذبه ونحن وان قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه
فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه الثاني هو انا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر
الواحد فوجوب العمل به لا بد وان يستند الى دليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع ولا كذلك المدعي
للرسالة اذا لم يقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله فان قيل لو بعث رسول وظهرت المعجزة
الدالة على صدقه ثم قال لهم مهما اخبركم انسان ان الله تعالى ارسله بشريعة وظننتم صدقه فاعملوا بقوله فقد
استند وجوب العمل بقوله الى دليل قاطع وهو قول النبي الصادق ومع ذلك فانه لا يجوز قلنا لا نسلم مع فرض
هذا التقدير بانه لا يجوز الاخذ بقوله ثم الفرق بين الامرين هو ان المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي
للرسالة من غير معجزة اعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك لان رياسة النبوة اعظم
من كل رياسة ورتبتها اعلى من كل رتبة فلو ورد التعبد باتباع كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه
من غير معجزة دالة على صدقه فما من احد من الناس الا وقد يسلك المسالك المغلبة على الظن صدقه وسوى
من الافعال والاقوال ما يظهر به عدالته طمعا في نيل مثل هذه الرياسة العظمى بمجرد دعواه وذلك
يفضي الى كل واحد يدعي نسخ شريعة الاخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة
التي لا يتحقق مثلها في خبر الواحد واما المعارضة الثانية فجوابها ان المعتبر في الاصول القطع و
اليقين ولا قطع في خبر الواحد بخلاف الفروع فانها مبنية على الظنون واما المعارضة الثالثة فجوابها
ان القران معجزة الرسول الدالة على صدقه ولا بد وان يكون طريق اثباته قاطعا وخبر
الواحد ليس بقاطع بخلاف احكام الشرع فان ما يثبت منها بخبر الواحد ظني غير قطعي واما المعارضة
الرابعة فجوابها ان التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما ترجح منهما وبتقدير عدم الترجيح مطلقا
فقد يمكن ان يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وبتقدير امتناع التخيير
فغايته امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل بها ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما

بما امكن العمل بمقتضاه المسئلة السابعة الذين قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل
به فمنهم من نفاه كالقاساني والرافضة وابن داود ومنهم من اثبته والقايلون بثبوته اتفقوا على ان ادلة
السمع دلت عليه واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل فاثبته احمد بن حنبل والقفال وابن سريج
من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري من المعتزلة وجماعة كثيرة ونفاه الباقون وفصل ابو عبد الله
البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول وجوزه في الثاني اما من
قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والتنبيه على ما فيها ثم يذكر بعد ذلك ما هو المختار
الحجة الاولى من جهة المعقول وهي ما اعتمد عليها ابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهو انهم
قالوا العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة
وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل في العقل وبيان ذلك
انه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا من اخبرنا بمضرة تلزمنا بتقدير
ان لا نشرب الدواء الفلاني وان لا نقصد وان لا نقوم من تحت حائط مستهدم فقد ظننا تفصيل ما
علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجودا وعدما
وذلك بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا قد علمنا في الجملة وجوب الانقياد
للنبي فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا ظننا بخبر الواحد ان النبي قد دعانا الى
الانقياد له في فعل اخبرنا انه مصلحة وخلافه مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به
والقايل ان يقول اما اولا فلا نسلم وجوب العمل بخبر في العقليات بل غايته اذا ظننا صدقه ان يكون العمل
بخبره اولى من تركه ويكون الفعل اولى من الترك وهو اعم من الواجب لشموله للمندوب فلا يلزم منه الوجوب
سلمنا ان العمل بخبره واجب في العقليات ولكن لا نسلم ان علة الوجوب سلمنا ان العمل بخبره واجب في العقليات
ولكن لا نسلم ان علة الوجوب ما ذكروه وما ذكروه من الدوران فلا يدل على ان المدار علة للدائر لجواز
ان يكون علة الوجوب غير ما ذكروه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل وذلك بان يكون العلة معنى ملازما
لما ذكروه لا نفس ما ذكروه فلا يلزم منه من التلازم بينهما في العقليات التلازم بينهما في الشرعيات لجواز
ان يكون ذلك التلازم في العقليات اتفاقيا وان سلمنا ان علة الوجوب ما ذكروه لكن لا يلزم ان يكون
ذلك علة في الشرعيات لجواز ان يكون بخصوص ما ظن تفصيل جملة في العقليات داخلا في التعليل
وتلك الخصوصية غير متحققة في الشرعيات سلمنا دلالة ما ذكروه على انه علة بجهة عمومه لكن قطعا او
ظنا الاول ممنوع والثاني مسلم غير انه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه
فان ما ذكروه من الوصف الجامع متحقق فيه وقد انعقد الاجماع انه لا يجب العمل به في الشرعيات

سلمنا عدم الانتقاض لكن غاية ما ذكروه انه استعمال القياس الظني في افادة كون خبر الواحد حجة
في الشرعيات مع كونه اصلا من اصول الفقه وانما يصح ذلك ان لو لم يمكن التعبد في اثبات مثل
ذلك بالطرق اليقينية وهو غير مسلم الحجة الثانية انهم قالوا صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم نعمل
به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط وللقايل ان يقول صدق
الراوي وان كان ممكنا واحتياطا فلم قلتم بوجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن
لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن
القياس على الاول لان ذلك مفيد للعلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الخبر الظني له ولا يمكن قياسه
على الثاني وذلك لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي اذا غلب على
الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد لا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي
مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى
جميع الاشخاص وان سلمنا صحة القياس فغايته انه مفيد للظن الالحاق وهو غير معتبر في اثبات الاصول
كما تقدم في الحجة التي قبلها كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه الحجة
الثالثة انهم قالوا اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة
عن حكم الشارع وذلك ممتنع وللقايل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله
اما مع عدم دليله فلا ولهذا فانه اذا لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا
يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون الخبر خبر الواحد حجة وهو محل النزاع وكونه حجة يتوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي بقاء ذلك الحكم ومدركه
شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم الحجة الرابعة انه لو لم يكن خبر
الواحد واجب القبول لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى كل اهل عصره وذلك ممتنع وبيان ذلك انه لا طريق
الى تعريف اهل عصره الا بالمشافهة او الرسول ولا سبيل له الى المشافهة للكل لتعذره والرسالة منحصرة
في عدد التواتر والاحاد والتواتر الى كل احد متعذر فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما تحقق معنى التبليغ
والرسالة الى جميع الخلق فيما ارسل به وهو محال لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وللقايل ان
يقول انما يمتنع ذلك ان لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا وان كل من في عصره مكلف بما بعث به و
ليس كذلك بل انما هو مكلف بما بالتبليغ الى من يقدر على ابلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر

وكذلك كل واحد من الامة انما كلف بما ارسل به الرسول اذا علمه واما مع عدم علمه به فلا لهذا
فان من كان من نقل الرسول م فى البلاد النايية والجزاير المنقطعة ولا سبيل الى علامة فان النبى م لم يكن
مكلفا بتبليغه ولا ذلك الشخص كان مكلف بما ارسل به المحجة الخامسة قالوا قد ثبت ان مخالفة
امر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول م وغلب على الظن صدقه
فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس
لا سبيل الى الاول والثانى والثالث لانه محال فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب ولقائل ان يقول
ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جاير الترك والقول بان مخالفة امر
الرسول م موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه امر الرسول واما مع عدم العلم به فهو محل
النزاع هذا ما قيل من الحجج العقلية واما ما قيل من الحجج النقلية الواهية فمنها قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طايفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه
الاحتجاج بها ان الله تعالى اوجب الانذار على كل طايفة من فرقة خرجت للتفقه فى الدين عند رجوعهم
الى قومهم بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم امر بالانذار والانذار هو الاخبار والامر للوجوب
وانما امر بالانذار طلبا للحذر بدليل قوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل ظاهره فى الترجى وهو مستحيل فى
حق الله تعالى فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجى وهو الطلب فكان الامر بالانذار طلبا للتحذير
فكان امرا بالتحذير فكان الحذر واجبا واذا ثبت ان اخبار كل طايفة موجب للحذر والمراد من لفظ
الطايفة انما هو العدد الذى لا ينتهى الى حد التواتر وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان لفظ الطايفة
تنطلق على عدد لا ينتهى الى حد التواتر كالاثنين والثلاثة على العدد المنتهى الى حد التواتر والاصل
فى الاطلاق الحقيقة ويجب اعتقاد اتحاد المسمى نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ والقدر
المشترك لا يخرج عن القليل وما لازمه فكان هو المسمى الثانى ان الثلاثة فرقة فالطايفة الخارجة
منها اما واحد واثنان الثالث انه لا يخلو اما ان يكون المراد من لفظ الطايفة التى وجب عليها
الخروج للتفقه والانذار العدد الذى ينتهى الى حد التواتر وما دونه لا جايز ان يقال بالاول
والا وجب على كل طايفة واهل بلدة اذا كان ما دونهم لا ينتهوا الى حد التواتر ان يخرجوا باجمعهم
للتفقه والانذار وذلك لا قايل به لا فى عصر النبى م ولا فى عصر من بعده فلم يبق غير الثانى واذا
ثبت ان اخبار العدد الذى لا ينتهى الى حد التواتر حجة موجبة فى هذه الصورة لزم ان يكون حجة
فى غيرها ضرورة ان لا قايل بالفرق وذلك هو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم انه وجب الانذار
على كل طايفة كما ذكرتم وصفة قوله لينذروا ولا نسلم انها للامر وان كانت للامر فلا نسلم انها للوجوب

على ماياتى سلمنا انها للوجوب ولكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار بل امكن ان يكون المراد به التخويف
من فعل شىء او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف خارج عن الاخبار سلمنا
ان المراد به الاخبار لكن امكن ان يكون ذلك بطريق الفتوى فى الفروع والاصول ونحن نقول به سلمنا
ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ولكن لا نسلم انه يلزم من ايجاب الاخبار بذلك الايجاب
الحذر على من اخبر وقولكم يجب حمل قوله تعالى لعل على طلب الحذر لكونه ملازما للترجى قلنا الطلب الملازم للترجى
الطلب الذى هو بمعنى ميل النفس والذى هو بمعنى الامر الاول مسلم ولكنه مستحيل فى حق الله تعالى والثانى ممنوع
واذا لم يكن الحذر مامورا به لا يكون واجبا ومع تطرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالاية على كون
خبر الواحد حجة فى الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الاصول والخصم مانع لصحته
ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ووجه الاحتجاج بهذه الاية من وجهين
الاول انه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه وذلك اما ان يكون
بالجزم برده او بقبوله لا جايز ان يقال بالاول والا كان خبر العدل انزل درجة من خبر الفاسق وهو
محال فلم يبق غير الثانى وهو المطلوب الثانى ان سبب نزول هذه الاية ان النبى م بعث الى الوليد بن عقبة
بن ابى معيط ساعيا الى قوم فعادوا خبرا للنبى م ان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع
النبى م على غزوهم وقتلهم وذلك حكم شرعى وكان النبى م قد اراد العمل فيه بخبر الواحد ولو لم يكن جايزا
لما اراده ولا نكر الله تعالى عليه وهذه الحجة ايضا ضعيفة اما الوجه الاول فلان الاستدلال بهذه الاية
غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين انه ليس بحجة وان كان حجة لكنه حجة ظنية فلا يصلح للاستدلال
به فى باب الاصول واما الوجه الثانى فمن وجهين الاول لا نسلم ان النبى م اجمع على قتلهم وقتالهم بخبر
الوليد بن عقبة فانه قد روى انه قد روى انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت فى امرهم فانطلق
حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروا بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلواتهم
فلما صبحوا اتاهم خالد ورأى ما اعجبه منهم فرجع الى النبى م واخبره بذلك الثانى ان خاذكر من سبب
النزول من اخبار الاحاد فلا يكون حجة فى الاصول ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس ووجه الحجة من ذلك ان المخبر يخبر لنا عن الرسول م شاهد على الناس ولا يجوز
ان يجعله الله شاهدا على الناس وهو غير مقبول القول ولقايل ان يقول الاية الخطاب مع الامة
لا مع الاحاد فلا يكون حجة فى محل النزاع ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
الاية ووجه الحجة بها ان الله تعالى توعد على كتمان الهدى وذلك يدل على ايجاب اظهار الهدى وما
يسمعه الواحد من النبى م فهو من الهدى فيجب عليه اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار

كعدمه فلا يجب ولقايل ان يقول يحتمل ان يكون المراد من قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى والعهد الذى تقوم به الحجة ويحتمل انه اراد به ما دون ذلك وبتقدير ارادة
ما دون ذلك فيحتمل ان يكون المراد بما انزل من البينات والهدى الكتاب العزيز وهو الظاهر المتبادر
الى الفهم منه عند الاطلاق وبتقدير ان يكون المراد به كل ما انزل على الرسول حتى السنة فغاية
النهى يدل على كتمان ذلك الدلالة على وجوب الاظهار ما سمع من الرسول على من سمعه وليس فى ذلك
ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الاحاد ولهذا فانه بمقتضى الاية يجب على الفاسق اظهر
ما سمعه وان كان لا يجب على سامعه قبوله وذلك لانه من المحتمل ان يكون وجوب الاظهار على كل واحد حتى
ينال الخبر المجموع التواتر مفيد للعلم ومع ذلك كله ودلالة الاية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية
فلا يكون حجة فى الاصول لما سبق ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بسؤال اهل
الذكر والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الاخبار بما
ان يقول لا اسلم ان قوله فاسئلوا صيغة امر وان كانت امرا فلا اسلم انها للوجوب كما ياتى وان كانت للوجوب
فيحتمل ان المراد من اهل الذكر اهل العلم وان يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه وهو الظاهر
وذلك لانه اوجب السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا بعد
حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن وذلك يدل على ان العمل بخبر الواحد
غير واجب لانه لا قايل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره واذا كان المطلوب انما هو حصول
العلم من السؤال فذلك انما يتم بخبر التواتر لا بما دونه وان سلمنا ان السؤال واجب على الاطلاق فلا يلزم
ان يكون العمل بخبر الواحد واجبا بدليل ما ذكرناه فى الحجة المتقدمة وبتقدير دلالة ذلك على وجوب
القبول لكنها دلالة ظنية فلا يحتج بها فى الاصول ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب ومن اخبر عن الرسول م
بما سمعه منه فقد قام بالقسط وشهد لله فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون ذلك واجبا ان لو كان
القبول واجبا والا كان وجود الشهادة كعدمها وهو ممتنع ولقايل ان يقول لا نسلم دلالة الاية على
وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما ياتى وان سلمنا دلالتها على وجوب ذلك غير انا نقول بموجب
الاية فان الشهادة لله والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به واما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياما
بالقسط ولا شهادة لله وعند ذلك فيتوقف العمل بالاية فى وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط
وانه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به وهو دور ممتنع
وان سلمنا انه شهد لله وقام بالقسط ولكن لا نسلم انه واجب القبول ودليله ما سبق وبتقدير دلالة الاية

على وجوب القبول ولكن بحجة الظن فلا يصح ومنه ما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن
النبى م انه كان ينفذ احاد الصحابة الى النواحى والقبايل والبلاد بالدعاء الى الاسلام وتبليغ الاخبار
والاحكام وفصل الخصومات وقبض الزكوات ونحو مع علمنا بتكليف المبعوث اليه بالطاعة و
الانقياد القبول قول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى ما يقول مع كون المنفذ من الاحاد ولو لم يكن خبر
الواحد حجة لما كان كذلك ولقايل ان يقول وان سلمنا تنفيذ الاحاد بطريق الرسالة والقضاء واخذ
الزكوة والفتوى وتعليم الاحكام فلا نسلم وقوع تنفيذ الاحاد بالاخبار التى هى مدارك الاحكام
الشرعية ليجتهد وافيها وذلك محل النزاع سلمنا صحة التنفيذ بالاخبار الدالة على الاحكام
الشرعية وتعريفهم اياها ولكن لا نسلم ان ذلك يدل على كون خبر الواحد فى ذلك حجة بل جاز ان
يكون ذلك لفايدة حصول العلم للمبعوث اليهم بما يتواتر بضم خبر غير ذلك الواحد اليه ومع هذه
الاحتمالات فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه وقد اورد على هذه الحجة سؤالان اخران
لا وجه لهما الاول ان النبى م كما انه كان ينفذ الاحاد لتبليغ الاخبار كان ينفذهم لتعريف وحدانية
الله تعالى وتعريف الرسالة فلو كان خبر الواحد حجة فى الاخبار بالاحكام الشرعية لكان حجة فى تعريف
التوحيد والرسالة وهو خلاف الاجماع الثانى انه من الجايز ان يكون تنفيذ الاحاد بالاخبار عن احكام
شرعية كانت معلومة للمبعوث لهم قبل ارسال ذلك الواحد بها كما انهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد
قبل ارسال ذلك الواحد اليهم على اصلكم والجواب عن الاول ان انفاذ الاحاد لتبليغ التوحيد و
الرسالة لم يكن واجب القبول لكونه خبر واحد بل انما كان واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من
الادلة العقلية وتعريفهم من الدلايل اليقينية التى يشهد بصحتها عقولهم ولا كذلك فيما يخبر
به من الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وعن الثانى انهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التى
دل عليها خبر الواحد لما احتيج الى الرسالة لتعريفهم ما قد عرفوه لما فيه من تحصيل الحاصل كيف
وان تعريف العلوم بالخبر المظنون محال وهذا بخلاف ما اذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل
فى الجملة فان تنفيذ الواحد لا لتعريف وجوب العمل بقوله بل انما يعرف المخبر به على ما هو عليه و
ذلك لم يكن معروفا قبل خبره فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيدا والاقرب فى هذه المسئلة
انما هو التمسك بالاجماع الصحابة ويدل على ذلك ما نقل من الصحابة من الوقايع المختلفة الخارجة
عن العد والحصر المتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به فى ذلك ما روى عن ابى بكر رضى الله
عنه انه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة فى ميراث الجدة ان النبى م اطعمها السدس ومن ذلك
عمل عمر بن الخطاب بخبر عبد الرحمن بن عوف فى اخذ الجزية من المجوس وقوله سنوا بهم سنة

اهل الكتاب وعمل ايضا بخبر حمل بن مالك فى الجنين وهو قوله كنت بين جاريتين لى يعنى ضرتيه
فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلعم بغرة فقال عمر لو لم نسمع
هذا لقضينا فيه بغير هذا وروى عنه انه قال كدنا ان نقضى فيه برايينا وايضا فانه كان لا يرى
توريث المراة من دية زوجها فاخبره الضحاك بن سفيان ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث
امراة اشيم الضبابى من دية زوجها فرجع اليه وايضا فانه كان يرى فى الاصابع نصف الدية ويفاضل بينها
فيجعل فى الخنصر ستة وفى البنصر تسعة وفى الوسطى والسبابة عشرة وفى الابهام خمسة عشر ثم رجع الى
خبر عمرو بن حزم ان فى كل اصبع عشرة ومن ذلك عمل عثمان وعلى رضى الله عنه بخبر فريعة بنت مالك
فى اعتداد المتوفى عنها زوجها فى منزل زوجها وهو انها قالت جئت الى النبى صلعم بعد وفاة زوجى
استاذنه فى موضع العدة فقال امكثى حتى تنقضى عدتك ومن ذلك ما اشتهر من عمل على رضى الله
عنه بخبر الواحد وقوله كنت اذا سمعت من رسول الله صلعم حديثا نفعنى الله بما شاء منه واذا حدثنى
غيره حلفته فاذا حلف صدقته ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر ابى سعيد الخدرى فى الربا فى النقد
بعد ان كان لا يحكم بالربا فى غير النسيئة ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امراة من الانصار ان الحائض
تنفر بلا وداع ومن ذلك ما روى عن انس بن مالك انه قال كنت اسقى ابا عبيدة وابا طلحة وابى بن
كعب شرابا من فضيخ اذ اتانا ات فقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها
قال فقمت الى مهراس لنا فضربتها باسفله حتى تكسرت ومن ذلك عمل اهل قبا فى التحول من القبلة بخبر
الواحد ان القبلة قد نسخت فالتفتوا الى الكعبة بخبره ومن ذلك ما روى عن ابن عباس انه بلغه
عن رجل انه قال ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بنى اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرنى
ابى بن كعب قال خطبنا رسول الله صلعم ثم ذكر موسى والخضر بشىء يدل على ان موسى بنى اسرائيل
صاحب الخضر فعمل بخبر ابى بن كعب حتى كذب الرجل وسماه عدو الله ومن ذلك ما روى انه
لما باع معوية شيئا من اوانى ذهب وورق باكثر من وزنه انه قال له ابو الدرداء سمعت رسول الله
ينهى عن ذلك فقال معوية لا ارى بذلك باسا فقال ابو الدرداء من يعذرنى من معوية اخبره
عن رسول الله صلعم ويخبرنى عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه
ابو بكر الصديق رضى الله من قوله الائمة من قريش ومن قوله الانبياء يدفنون حيث يموتون
ومن قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعملهم باجمعهم بالرجوع عن سقوط فرض
الغسل بالتقاء الختانين بقول عايشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا وعمل جميعهم بخبر رافع بن
خديج فى المخابرة وذلك ما روى عن ابن عمر انه قال كنا نخابر اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى

روى لنا رافع بن خديج ان النبى صلعم نهى عن ذلك فانتهينا والى غير ذلك من الوقايع التى لا تحصى
عددا وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم من غير نكير وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلى بن الحسين
ومحمد بن على وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابى سلمة عبد الرحمن وسليمان بن يسار
وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصريين الى
حين ظهور المخالفين فان قيل ما ذكرتم من الاخبار فى اثبات كون خبر الواحد حجة اخبار احاد وذلك
يتوقف على كونها حجة وهو دور ممتنع سلمنا عدم الدور ولكن لا نسلم ان الصحابة عملوا بها من الجايز
انهم عملوا بنصوص متواترة او بها مع ما اقترن بها من المقاييس وقراين الاحوال وغير ذلك من الاسباب
سلمنا انهم عملوا بها لا غير لكن كل الصحابة او بعضهم الاول ممنوع لا سبيل الى الدلالة عليه والثانى مسلم
لكن لا حجة فيه قولكم لم يوجد له نكير لا نسلم وبيانه من وجوه منها رد ابى بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة
حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة ومنها رد ابى بكر وعمر خبر عثمان فى اذن رسول الله صلعم فى رد الحكم بن ابى
العاص ومنها رد عمر خبر ابى موسى الاشعرى فى الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا
استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدرى ومنها رد
على رضى الله خبر ابى سنان الاشجعى فى المفوضة وانه كان لا يقبل خبرا حتى يحلفه سوى ابى بكر و
منها رد عايشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء اهله عليه سلمنا عدم الرد والانكار ظاهرا غير
ان سكوت الباقين عن الانكار لا يدل على الموافقة لما سبق فى مسايل الاجماع سلمنا دلالة ذلك على
الموافقة لكن فيما تلقوه بالقبول وعملوا بموجبه او مطلقا فى كل خبر الاول مسلم وذلك لان اتفاقهم
عليه يدل على صحته قطعا نفيا للخطاء عن الاجماع والثانى ممنوع وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر
لم يقبلوه سلمنا دلالة ما ذكرتم على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة وبيانه
من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ذكر ذلك
فى معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن فكان ممتنعا واما السنة فما روى عن النبى صلعم انه
توقف فى خبر ذى اليدين حين سلم النبى عن اثنتين وهو قوله اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر
ابو بكر وعمر ومن كان فى الصف بصدقه فتم وسجد للسهو واما المعقول فمن وجوه الاول انه لو جاز
التعبد بخبر الواحد اذا ظن صدقه فى الفروع لجاز ذلك فى الرسالة والاصول وهو ممتنع الثانى ان
الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو يقين فلا يجوز مخالفته بخبر الواحد مع
كونه مظنونا الثالث ان العمل بخبر الواحد يفضى الى ترك العمل بخبر الواحد لانه ما من خبر الا ويجوز

ان يكون معه خبر آخر مقابل له الرابع ان قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد فلا يجوز للمجتهد ذلك
كما لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد آخر والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرناه من الاخبار وان كانت آحادها
آحادا فهي متواترة من جهة الجملة كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة علي وعن الثاني انهم لو عملوا بغير
الاخبار لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الاشكال وظهور استنادهم
في العمل الى ما ظهر من الاخبار كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه
بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر
منهم من رجوعهم الى عائشة في التقاء الختانين الى غير ذلك وجدهم في طلب الاخبار والسؤال عنها
عند وقوع الوقايع دليل العمل بها وعن الثالث ان عمل بعض الصحابة بل الاكثر من المجتهدين منهم باخبار
الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل للاجماع كما سبق تقريره في مسائل الاجماع وما ردوه
من الاخبار وتوقفوا فيه انما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج
بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها ولهذا اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة وان جاز
تركها والتوقف فيها لامور خارجة عنها وعن الرابع ان اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما يوجب العمل
بصدقه ان لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس كذلك بدليل تعبدهم بظواهر الكتاب والسنة المتواترة
والعمل بالقياس على ما يأتي واذا كان اتباعهم بخبر الواحد لكونه ظنيا مضبوطا بالعدالة كان خبر
الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها ضرورة الاتفاق عليه من تلك الجهة وذلك يعم خبر كل عدل
وعن المعارضة بالآيات بما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلا وعن السنة انه عليه الصلاة
والسلام انما توقف في خبر ذي اليدين لتوهم غلطه لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من
الجمع الكثير ومع ظهور امارة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه فحيث وافقه الباقون على
ذلك ارتفع حكم الامارة الدالة على وهم ذي اليدين وعمل بموجب خبره كيف وان عمل النبي بخبر
ابي بكر وعمر وغيرهما مع خبر ذي اليدين عمل بخبر لم ينته الى حد التواتر وهو موضع النزاع وفي
تسليمه تسليم المطلوب وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة بخبر الواحد والشهادة كيف
والفرق حاصل وذلك ان المشترط في اثبات الرسالة والاصول الدليل القطعي فلم يكن الدليل الظني معتبرا
فيها بخلاف الفروع وعن الثانية من وجهين الاول ان براءة الذمة غير مقطوع به بعد الوجود
والتكليف في نفس الامر بل الشغل محتمل وان لم يظهر لنا سبب الشغل فمخالفة براءة الذمة بخبر
الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى وعن الثالث ان تجويز
وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به والا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر

الكتاب

الكتاب والسنة المتواترة لانه ما من واحد منها الا ويجوز وروده ناسخ له او مخصص له بل ولما
جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ولما ساغ ايضا للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ولا
للعامي الاخذ بقول المجتهد لجواز وجود ما يعارضه وذلك خلاف الاجماع وعن الرابع انه انما لم
يجز تقليد العامي للعالم لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما للآخر اولى من العكس
ولا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما اختص بمعرفة الراوي من الخبر
فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الاجماع في هذه المسئلة غير خارج
عن مسالك الظنون وان كان التمسك به اقرب مما سبق من المسالك وعلى هذا فمن اعتقد
كون المسئلة قطعية فقد تعذر عليه النفي والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك
ومن اعتقد كونها ظنية فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة القسم الثاني في شرايط
وجوب العمل بخبر الواحد وما يتشعب عنها من المسائل اما الشروط فمنها ما لا بد منه ومنها
ما ظن انه شرط وليس كذلك اما الشروط المعتبرة فهي اربعة الاول ان يكون الراوي مكلفا وذلك
لان من لا يكون مكلفا اما ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويرويه كالمجنون
والصبي غير المميز فلا تقبل روايته لتمكن الخلل فيها واما ان يكون بحيث يقدر على الضبط
والمعرفة كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير فلا تقبل
روايته لا لعدم ضبطه فانه قادر عليه متمكن منه ولا لما قيل من انه لا يقبل اقراره على نفسه فلا
يقبل قوله على غيره بطريق الاولى لانه منتقض بالعبد وبالمحجور عليه فانه لا يقبل اقراره على
نفسه وروايته مقبولة بالاجماع بل لانا اجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال كذبه مع
كونه يخاف الله تعالى لكونه مكلفا فاحتمال الكذب من الصبي مع انه لا يخاف الله لعدم تكليفه يكون
اظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق فكان اولى بالرد ولا يلزم من قبول قوله في اخباره انه
متطهر حتى يصح الاقتداء به في الصلوة مع ان الظن بكونه متطهرا شرط في صحة الاقتداء به
قبول روايته لان الاحتياط في الرواية اشد منه في الاقتداء به في الصلوة ولهذا صح الاقتداء
بالفاسق عند ظن طهارته ولا تقبل روايته وان ظن صدقه ومن قال بقبول شهادة الصبيان
فيما يجري بينهم من الجنايات فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم مما تكثر وان
الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقراين وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم وليس ذلك جاريا
على منهاج الشهادة ولا الرواية وهذا بخلاف ما اذا تحمل الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها واداها
بعد البلوغ وظهور رشده في دينه فانها تكون مقبولة لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه وبدليل

ويدل على قبول روايته الاجماع والمعقول اما الاجماع فمن وجهين الاول ان الصحابة اجمعت
على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مطلقا
من غير فرق بين ما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ الثاني اجماع السلف والخلف على احضار الصبيان
مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبى بعد البلوغ واما المعقول فهو ان التحرز
في امر الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد والاكثر على ردها ولم
يختلف في قبول رواية العبد واعتبر العدد في الشهادة بالاجماع واختلف في اعتباره في الرواية
وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته
فالرواية اولى بالقبول الشرط الثاني ان يكون مسلما وذلك لان الكافر اما ان لا يكون منتميا الى الملة
الاسلامية كاليهودي والنصراني او هو منتم اليها كالمجسم فان كان الاول فلا خلاف في امتناع
قبول روايته لا لما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى
وذلك لان الفاسق انما لم يقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا
المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لتحريم الكذب ممتنعا منه
حسب امتناع العدل المسلم وانما الاعتماد في امتناع قبول روايته على اجماع الامة الاسلامية
على ردها سلبا لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته وان كان الثاني فقد اختلفوا فيه فمذهب
اكثر اصحابنا كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انه مردود الرواية
وقال ابو الحسين البصري ان كان ذلك ممن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه فلا يقبل
روايته لعدم الوثوق بصدقه وان كان متحرجا في مذهبه متحرزا عن الكذب حسب احتراز العدل
عنه فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مظنون والمختار رده لا لما قيل من اجماع الامة على رده
ولا القياس على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب اهلية هذا
المنصب عنه اذ لا له اما الاول فلان الخصم منع اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقا ولا
سبيل الدلالة عليه والقياس على الكافر الخارج عن الملة متعذر من جهة ان كفره اشد واغلظ
واظهر من كفر من هو من اهل القبلة لكثرة مخالفته للقاعدة الاسلامية اصولا وفروعا بالنسبة
الى مخالفة المتاول لها فكان ادل له لسلب هذا المنصب عنه اولى ومع هذه الاولوية فلا
قياس بل الواجب الاعتماد في ذلك على قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق واذا كان
فاسقا فالاية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها

في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق فهي عامة بالنظر الى المعنى
الموحي اليه وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الاتي به فاسقا مطلقا في كلام
الشارع مع مناسبته له فكان ذلك علة للرد وهو متحقق فيما نحن فيه فان قيل المرتب عليه
رد الاخبار انما هو مسمى الفاسق وهو في عرف الشارع خاص بمن هو مسلم صدر منه كبيرة او
اصر على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر وان سلمنا تناوله للكافر غير انه معارض بقوله عليه
الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والكافر المتاول اذا كان متحرزا عن الكذب
فقد ظهر صدقه فوجب العمل به للخبر والجواب عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع
بالمسلم وان كان ذلك عرفا للمتاخرين من الفقهاء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا
للفقهاء كيف وان حمل الاية على الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى
قضية المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل اولى مما اختلف
في كونه دليلا على خلاف الاصل وعن السؤال الثاني ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالفاسق
وانه غير متفق على تخصيصه ومخالفته وما ذكروه احاد وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهرا وهو
مخالف بخبر الكافر الخارج عن الملة الفاسق واذا ظن صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع الشرط
الثالث ان يكون ضبطه لما يسمعه ارجح من عدم ضبطه وذكره له ارجح من سهوه لحصول غلبة الظن
بصدقه فيما يرويه والا فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه او معادلته له فروايته لا تكون
مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحا واما على التقدير
الاخر فلضرورة التساوي وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة
وان لم يعلم الاغلب من ذلك فلا بد من الاعتبار والامتحان فان قيل فان غلب السهو على الذكر
او تعادلا فالراوي عدل والظاهر منه انه لا يروي الا ما يثق من نفسه بذكره له وضبطه ولهذا
فان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته حتى قالت عائشة رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة
لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره لما كان الظاهر من حاله انه لا يروي
الا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره وايضا فان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فتساوي الضبط
والاختلال والذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة والشك في ذلك لا يقدح في الاصل
كما اذا كان متطهرا بعد ذلك انه محدث او طاهر فان الاصل هاهنا لا يترك بهذا الشك قلنا اذا
كان الغرض انما هو في غلبة السهو او التعادل فالراوي وان كان الغالب من حاله انه لا يروي
الا ما يظن انه ذاكر له فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روايته لان من شان الناسي يظن انه ما نسي

وان كان ناسيا واما انكار الصحابة على ابي هريرة كثرة الرواية فلم يكن ذلك لاخلال ضبطه وغلبة
النسيان عليه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قلت روايته
وان كان ذلك بعيدا وما قيل من ان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فلا يترك بالشك قلنا انما يكون
دليلا والاصل فيه الصحة اذا كان مغلبا على الظن ومع عدم ترجح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلبا
على الظن فلا يكون دليلا لوقوع التردد في كونه دليلا لا في امر خارج عنه ولا كذلك فيما اذا شك في
الحدوث ثم تيقن سابقة الطهارة فان تيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه الشك الطاري وبالنظر
اليه يترجح احد الاحتمالين فلا يبقى معه الشك في الحال حتى انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل
لما حكم بالطهارة الشرط الرابع ان يكون الراوي متصفا بصفة العدالة وذلك يتوقف على معرفة العدل لغة
وشرعا اما العدل في اللغة فهو عبارة عن التوسط في الامور من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان
ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا فالوسط والعدل بمعنى واحد وقد يطلق في اللغة
ويراد به المصدر المقابل للجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب والجور في
مقابلته وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة متعدي الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك
المحسن الى رعيته عادل واما في لسان المتشرعة فقد يطلق ويراد به اهلية قبول الشهادة او الرواية
عن النبي عم وقد قال الغزالي في معنى هذه الاهلية انها عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها
ما يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه
وذلك انما يتحقق باجتناب الكباير وبعض الصغاير وبعض المباحات اما الكباير فقد روي عن ابن
عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكباير تسع الشرك بالله تعالى وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا
والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد بالبيت الحرام وروى
ابو هريرة مع ذلك اكل الربا والانقلاب الى الاعراب بعد هجرة وروي عن علي انه اضاف الى ذلك السرقة
وشرب الخمر واما بعض الصغاير فما يدل فعله على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب وذلك كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة واشتراط اخذ الاجرة على اسماع الحديث ونحوه واما بعض المباحات فما يدل
على نقص المروة ودناءة الهمة كالاكل في السوق والبول في الشوارع وصحبة الاراذل والافراط في المزاح
ونحو ذلك مما يدل على سرعة الاقدام على الكذب وعدم الاكتراث به ولا خلاف في اعتبار اجتناب
هذه الامور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي عم لان من لا يجتنب هذه الامور
احرى ان لا يجتنب الكذب فلا يكون موثوقا بقوله ولا خلاف ايضا في اشتراط هذه الشروط
الاربعة في الشهادة وتختص الشهادة بشروط اخر كالحرية والذكورة والعدد والبصر وعدم القرابة

والعداوة واذا بينا الكلام على تحقق شروط الرواية فلا بد من الاشارة الى ذكر مسايل متشعبة
عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمانية المسئلة الاولى مذهب الشافعي واحمد بن
حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال غير مقبول الرواية بل لا بد من خبرة باطنة
بحاله ومعرفة بسيرته وكشف سريرته او تزكية من عرفت عدالته وتعديله له وقال ابو حنيفة و
اتباعه يكتفي في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقد احتج النافون بحجج
الاولى ان الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية غير انا خالفناه
فيمن ظهرت عدالته بالاختبار المعنى لا وجود له في محل النزاع وهو ما اختص به من زيادة ظهور
الثقة بقوله فوجب ان لا يقبل ولقائل ان يقول الاية انما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ومن
ظهر اسلامه وسلم عن الفسق ظاهرا لا نسلم انه فاسق حتى يندرج تحت عموم الاية واحتمال وجود
الفسق منه لا يوجب كونه فاسقا بدليل العدل المتفق على عدالته الحجة الثانية انه مجهول الحال
فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة في العقوبات ولقايل ان
يقول وان كان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال
الكذب ومع ذلك فاحتمال القبول يكون اولى من احتمال الرد ولا يمكن القياس على الشهادة لان
الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان عدد الحرية مشترطا في الشهادة
دون الرواية متعبدا فيها بالفاظ غير معتبرة في الرواية حتى انه لو قال اعلم بدل قوله اشهد لم يكن
مقبولا وعلى هذا فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في
الرواية الحجة الثالثة قالوا اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي عم وعلى ان بلوغ رتبة
الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره دفعا
للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب
على المقلد اتباعه اجماعا ولقايل ان يقول المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام
والسلامة عن الفسق ظاهرا او بمعنى الاخر الاول مسلم غير ان ما هو الشرط متحقق فيما نحن فيه
والثاني ممنوع كيف وان ما ذكروه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق في الحجة المتقدمة
وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع فالاعتبار بالمفتي غير ممكن وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد
ابعد في المحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد
في الاحكام الشرعية وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون اغلب من عدم صفة العدالة
فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القول بعدم قبول قول الراوي مع الجهل بحاله الحجة

الرابعة هو ان عدم الفسق شرط فى قبول الرواية فاعتبر فيه الخبرة الباطنة مبالغة فى دفع
الضرر كما فى عدم الصبى والرق والكفر فى قبول الشهادة ولقايل ان يقول ما ذكرتم من الوصف
الجامع غير مناسب كما سبق تقريره فى الحجة الثانية وبتقدير مناسبته والقياس على الشهادة غير
ممكن لما تقدم الحجة الخامسة قالوا رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال وعلى رضى
الله عنه رد قول الاشجعى فى المفوضة واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ولم ينكر منكر فكان اجماعا و
لقايل ان يقول انما رد عمر بخبر فاطمة انما كان لانه لم يظهر له صدقها ولهذا قال كيف نقبل قول امراة
لا ندرى اصدقت ام كذبت وما نحن فيه ليس كذلك فان من ظهر اسلامه وسلامته عن الفسق ظاهرا
فاحتمال صدقه لا محالة اظهر من احتمال كذبه وانما رد على رضى الله عنه بخبر الاشجعى فانما كان ايضا
لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اى غير محترز فى امور دينه ويجب ان يكون
كذلك والا كان مخالفا لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السراير والمعتمد
فى المسئلة انا نقول القول بوجوب رواية مجهول الحال يستدعى دليلا والاصل عدم ذلك الدليل
والمسئلة الاجتهادية ظنية فكان ذلك كافيا فيها فان قيل بيان وجود الدليل من جهة النص والاجماع
والمعقول اما النص فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
امر بالتثبت مشروطا بالفسق فما لم يظهر الفسق فلا يجب التثبت واما من جهة السنة فمن وجهين
الاول قوله عليه الصلوة والسلام انما احكم بالظاهر والله يتولى السراير وما نحن فيه فالظاهر من حالة
الصدق فكان داخلا تحت عموم الخبر الثانى ان النبى عليه الصلوة والسلام لما جاءه الاعرابى فقال
اشهد ان لا اله الا الله وشهد برؤية الهلال عنده قبل شهادته وامر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده
اسلامه ولم يعلم منه ما يوجب فسقا فالرواية اولى واما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا متفقين
على قبول قول العبيد والنسوان والاعراب والمجاهيل لما ظهر لهم اسلامهم وسلامتهم عن الفسق ظاهرا
واما المعقول فمن وجهين الاول ان الراوى مسلم لم يظهر منه فسق فكان خبره مقبولا كاخباره
بكون اللحم المذكى وكون الماء طاهرا وكون الجارية المعينة رقيقة وكونه متطهرا عن الحدثين حتى
يصح الاقتداء به ونحو الثانى انه لو اسلم كافر وروى عقيب اسلامه خبرا من غير مهلة فمع ظهور
اسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد اسلامه يمتنع رد روايته واذا قبلت روايته حالة
اسلامه فطول مدته فى الاسلام اولى ان لا يوجب رده والجواب عن الاية انا نقول بموجبها
نفيا واثباتا متوقف على معرفة كونه فاسقا او ليس فاسقا الا على عدم علمنا بفسقه وذلك لا يتم
دون البحث والكشف عن حاله وعن الخبر الاول من ثلاثة اوجه الاول ان النبى عم اضاف الحكم

بالظاهر الى نفسه فلا يلزم مثله فى حق غيره الا بطريق القياس لا بنفس النص المذكور والقياس
عليه ممتنع لان ما للنبى عم من الاطلاع والمعرفة بحال المخبر به لصفا جوهر نفسه واختصاصه
عن الخلق بمعرفة ما لا يعرفه احد منهم من الامور الغيبية غير متحقق فى حق غيره الثانى انه رتب الحكم
على الظاهر وذلك وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به فتخلف الحكم عنه فى الشهادة على العقوبات
والفتوى يدل على انه ليس بعلة الثالث انا لو عارضه بقوله تعم ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وليس
العمل بعموم احد النصين وتاويل الاخر اولى من الاخر بل العمل بالاية اولى لانها متواترة وما ذكروه احاد
وعن الخبر الثانى لا نسلم ان النبى عم لا يعلم من حال الاعرابى سوى الاسلام وعن الاجماع لا نسلم ان الصحابة
قبلوا رواية احد من المجاهيل فيما يتعلق باخبار النبى عم ولهذا ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة
فاطمة بنت قيس وعن الوجه الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع وذلك
من وجهين الاول ان الرواية عن النبى عم اعلى رتبة واشرف منصبا من الاخبار فيما ذكروه من الصور
فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوى فيما هو ادنى الرتبتين قبوله فى اعلاهما الثانى ان الاخبار
فيما ذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق ولا كذلك فيما نحن فيه وعن الوجه الثانى من المعقول
نمنع قبول روايته دون الخبرة بحاله لاحتمال ان يكون كذابا وهو باق على طبعه وان قبلنا روايته
فى ابتداء اسلامه فلا يلزم ذلك فى حالة دوامه لما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رقة القلب
وشدة الاخذ بموجباته والحرص على امتثال مامورته والاجتناب عن منهياته على ما يشهد به العرف
والعادة فى حق كل من دخل فى امر محبوب والتزمه فان عزامه فى الابتداء يكون اشد فى دوامه المسئلة
الثانية الفاسق المتاول الذى لا يعلم فسق نفسه لا يخلو اما ان يكون فسقه معلوما او مظنونا فان كان
مظنونا كفسق الحنفى اذا شرب النبيذ فالاظهر قبول روايته وشهادته وقد قال الشافعى اذا شرب الحنفى
النبيذ احده واقبل شهادته وان كان فسقه مقطوعا به فان كان ممن يرى الكذب ويتدين به او لا يكون
كذلك فان كان الاول فلا نعرف خلافا فى امتناع قبول شهادته كالخطابية والرافضة لانهم يرون
شهادة الزور لموافقتهم فى المذهب وان كان الثانى كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار وقتلوا
الاطفال والنسوان فهو موضع الخلاف فمذهب الشافعى واتباعه فاكثر الفقهاء ان روايته وشهادته
مقبولة وهو اختيار الغزالى وابى الحسين البصرى وكثير من الاصوليين وذهب القاضى ابو بكر والجبائى
وابو هاشم وجماعة من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته وهو المختار وقد احتج الباقون
بحجج ضعيفة وكذلك انهم قالوا اجمعنا على ان الفاسق المفروض لو كان عالما بفسقه لم يقبل خبره فاذا
كان جاهلا بفسقه معتقدا انه ليس بفسق فقد انضم الى فسقه فسق اخر وخطية اخرى وهو اعتقاده

فى الفسق انه ليس بفسق فكان اولى ان لا يقبل خبره ولقايل ان يقول اذا لم يعتقد انه فاسق
وكان متحرجا متحرزا فى دينه عن الكذب وارتكاب المعصية فكان اخباره مغلبا على الظن
بصدقه بخلاف ما اذا علم ان ما ياتى به فسق فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية وعدم تحرزه
عن الكذب فافترق والمعتمد فى ذلك النص والمعقول اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتبين لنبأ الفاسق والخلاف انما هو فيمن قطع بفسقه فكان مندرجا تحت عموم الاية غير
انا خالفناه فيمن كان فسقه مظنونا وما نحن فيه مقطوع بفسقه فلا يكون فى معنى صورة المخالفة
وايضا قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا غير انا خالفناه فى حق من ظهرت عدالته وفيمن كان فسقه
مظنونا فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل واما المعقول فهو ان القول بقبول خبره يستدعى دليلا
والاصل عدمه فان قيل بان وجد الدليل النص والاجماع والقياس اما النص فقوله عليه الصلوة والسلم
احكم بالظاهر والله يتولى السراير والفاسق فيما نحن فيه متحرز عن الكذب متدين بتحريمه فكان
صدقه فى خبره ظاهرا فكان مندرجا تحت عموم الخبر واما الاجماع فهو ان عليا رضى الله عنه والصحابة
رضى الله عنهم قبلوا اقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك اجماعا
واما القياس فهو ان الظن بصدقه موجود فكان واجب القبول مبالغة فى تحصيل مقصود قياسا
على العدل والمظنون فسقه والجواب عن الخبر ما سبق فى المسئلة التى قبلها وعن الاجماع انا
لا نسلم ان كل من قبل شهادة الخوارج وقتلة عثمان كانوا يعتقدون فسقهم فان الخوارج من
جملة المسلمين والصحابة ولم يكونوا معتقدين فسق انفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم
وان قبلوا شهادتهم فلا يتحقق انعقاد الاجماع على قبول خبر الفاسق وعن القياس بالفرق فى الاصل
المستشهد بها اما فى العدل فلظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب
قبوله اعظاما له واجلالا بخلاف الفاسق واما فى مظنون الفسق فلان حاله فى استحقاق منصب
الرواية والشهادة اقرب من حال من كان فسقه مقطوعا به فلا يلزم من القبول ثم القبول ههنا

المسئلة الثالثة اختلفوا فى الجرح والتعديل هل يثبت بقول الواحد ام لا فذهب قوم الى انه
لا بد فى التعديل والجرح من اعتبار العدد فى الرواية والشهادة وذهب اخرون الى الاكتفا بالواحد
فيهما وهو اختيار القاضى ابى بكر والذى عليه الاكثر انما هو الاكتفا بالواحد فى باب الرواية دون
الشهادة وهو الاشبه وذلك لانه لا نص ولا اجماع فى هذه المسئلة يدل على تعيين هذه المذاهب
فلم يبق غير التشبيه والقياس ولا يخفى ان العدالة شرط فى قبول الشهادة والرواية والشرط لا يزيد
فى اثباته على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط فى طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد

اعتبر العدد فى قبول الشهادة دون قبول الرواية فكان الحكم فى شرط كل واحد منهما ما هو فى مشروطه
فان قيل التزكية والتعديل شهادة فكان العدد معتبرا فيهما كالشهادة فى حقوق قلنا ليس ذلك اولى
من قول القايل انها اخبار فلا يعتبر العدد فى قبولها كنفس الرواية فان قيل الا ان ما ذكرناه اولى
لما فيه من زيادة الاحتياط قلنا بل ما يقوله الخصم اولى حذرا من تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه كيف
وان اعتبار قول الواحد فى الجرح والتعديل اصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه يستدعى دليلا
والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النفى الاصلى اولى مما يلزم منه مخالفته المسئلة
الرابعة اختلفوا فى قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما فقال قوم لا بد من ذكر السبب فيهما اما فى
الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به فلعله اعتقد جارحا وغيره لا يراه جارحا واما فى العدالة فلان
مطلق التعديل لا يكون محصلا للثقة بالعدالة لجرى العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر وقال قوم
لا حاجة الى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكى والجارح وهو اختيار القاضى ابى بكر وقال الشافعى رضى
من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه
ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح والمختار انما هو مذهب القاضى ابى بكر وذلك
لانه اما ان يكون المزكى والجارح عدلا بصيرا بما يجرح به ويعدل اولا يكون كذلك فان لم يكن عدلا
او كان عدلا وليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفا بمطلق جرحه وتعديله
اذ الغالب مع كونه عدلا بصيرا انه ما اخبر بالعدالة والجرح الا وهو صادق فى مقاله فلا معنى لاشتراط
اظهار السبب مع ذلك والقول بان الناس قد اختلفوا فيما يجرح به وان كان حقا الا ان الظاهر من
حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل انه يكون ايضا عارفا بمواقع الخلاف فى ذلك والظاهر انه
لا يطلق الجرح الا فى صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده
وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة
والاحاطة بسرائر المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال المسئلة
الخامسة اذا تعارض الجرح والتعديل فلا يخلو اما ان يكون الجارح قد عين السبب او لم يعينه
فان لم يعينه فقول الجارح ان يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولا نفاه لامتناع الشهادة
على النفى وان عين السبب بان يقول تقديرا رايته وقد قتل فلانا فلا يخلو اما ان لا يتعرض المعدل
لنفى ذلك او يتعرض لنفيه فان كان الاول فقول الجارح يكون مقدما لما سبق وان تعرض لنفيه
بان قال رايت فلانا المدعى قتله حيا بعد ذلك فههنا يتعارضان ويصح ترجيح احدهما على الاخر بكثرة
العدد وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصارة الى غير ذلك مما يترجح به احدى الروايتين على الاخرى

كما سيأتي تحقيقه المسئلة السادسة في طرق الجرح والتعديل اما طرق التعديل فمتفاوتة في القوة
والضعف وذلك لانه لا يخلو اما ان يصرح المزكي بالتعديل قولا او لا يصرح به فان صرح به بان
يقول هو عدل رضي فاما ان يذكر مع ذلك السبب بان يقول لاني عرفت منه كذا وكذا او لا يذكر السبب
فان كان الاول فهو تعديل متفق عليه وان كان الثاني مختلف فيه او الاظهر منه التعديل كما سبق في
المسئلة المتقدمة فهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى الطريق الاول لاختلاف فيه والقضاء الثانية بخلاف
الاول واما ان لم يصرح بالتعديل قولا لكن حكم بشهادته او عمل بروايته او روى عنه خبرا فان حكم بشهادته
فهو ايضا تعديل متفق عليه والا لكان الحاكم فاسقا بشهادة من ليس بعدل عنده وهذا الطريق اولى
من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف اللهم ان يكون الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة
الفاسق واما بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما لاستوائهما في الاتفاق
عليهما والاول لمن اختص بذكر السبب فهذا مختص بالتزام الغير بقول الشاهد بخلاف الاول واما ان عمل
بروايته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فقد قيل انه تعديل
متفق عليه والا لكان عمله برواية من ليس بعدل فسقا وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول
مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية ولذلك اشترط
فيه ما لم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراز فيها اتم واوفى
واما ان روى عنه فهذا ايضا اختلف فيه هل هو تعديل ام لا ومنهم من لا فصل وقال ان عرف من حال
المزكي او عادته انه لا يروي الا عن العدل فهو تعديل والا فلا وهو المختار وذلك لان العادة
جارية بالرواية عن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها فلا يلزم من روايته عنه مع عدم معرفته بعدالته
ان يكون ملبسا مدلسا في الدين كما قيل لانه انما يكون كذلك ان لو وجبت روايته عنه على الغير العمل
به وليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول كذا فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه والا لم العمل
بمقتضى روايته والا كان مقصرا وهذا الطريق اشبه ان يكون مرجوحا بالنسبة الى باقي الطرق اما
بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر والا سيما ان اقترن بذكر السبب للاتفاق عليه والاختلاف في
هذا الطريق وهو ايكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه والاختصاص الشهادة بما
ذكرناه قبل واما النسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعمل
به واما طرق الجرح فهو انه يصرح بكونه مجروحا ويذكر مع ذلك سبب الجرح وان لم يذكر سبب الجرح
فهو مجروح كما سبق في المسئلة المتقدمة لكنه دون الاول الاختلاف فيه والاتفاق على الاول وليس
من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته لجواز ان يكون ذلك لسبب غير الجرح المعارض واما لانه

غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة ونحوه ولا الشهادة بالزنا وكلما يوجب الحد على المشهود
وعليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة لانه لم يات بصريح القذف وانما جاء ذلك مجيء الشهادة
ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد وقد قال به بعض الائمة المجتهدين كاللعب بالشطرنج وشرب
النبيذ ونحوه ولا بالتدليس وكذلك كقول من لم يعاصر الزهري مثلا ولكنه روى عمن لقيه قولا
يوهم انه لقيه وكقوله حدثنا فلان وراء النهر موهما انه يريد جيحان وانما يريد به الى نهر عيسى
مثلا لانه ليس بكذب وانما هو من المعاريض لمعينه عن الكذب المسئلة السابعة اتفق الجمهور
من الائمة على عدالة الصحابة وقال قوم ان حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم
عند الرواية ومنهم من قال انهم لم يزالوا عدولا الى حين ما وقع الفتن والاختلاف فيما بينهم وبعد
ذلك فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي او الشاهد منهم اذا لم يكن ظاهر العدالة ومنهم من قال بان
كل من قاتل عليا رضي الله عنه منهم فهو فاسق مردود الرواية والشهادة لخروجهم عن الامام الحق
ومنهم من قال برد رواية الكل وشهادتهم لان احد الفريقين فاسق وهو غير معلوم ولا معين ومنهم
من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته اذا انفرد لان الاصل فيه العدالة وقد شككنا في فسقه
ولا يقبل ذلك منه مع مخالفه لتحقق فسق احدهما من غير تعيين والمختار انما هو مذهب
الجمهور من الائمة وذلك بما تحقق من الادلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم
فمن ذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي م ومنها قوله م اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم والاهتداء بغير عدل محال وقوله عليه الصلوة والسلام ان الله اختار لي اصحابا
وانصارا واصهارا واختيار الله لا يكون لمن ليس بعدل ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر
الذي لا مراء فيه من مناصرتهم للرسول م والهجرة اليه والجهاد بين يديه والمحافظة على امور الدين
واقامة القوانين والتشدد في امتثال اوامر الشرع ونواهيه والقيام بحدوده ومراسمه حتى انهم
قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام ولا ادل على العدالة اكثر من ذلك وغني ذلك
فالواجب ان يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على احسن حال وان ذلك انما كان لما ادى اليه
اجتهاد كل فريق من اعتقاده ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح للمسلمين وعلى
هذا فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او ان المصيب واحد والاخر مخطئ في اجتهاده على كل التقديرين
فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة اما بتقدير الاصابة فظاهر واما بتقدير الخطأ
مع الاجتهاد فبالاجماع واذا اسأ على ما اوردناه من بيان عدالة الصحابة فلا بد من الاشارة

الابيان من يقع عليه اسم الصحابي **المسئلة الثامنة** اختلفوا في مسمى الصحابي فذهب اكثر اصحابنا
واحمد بن حنبل الى ان الصحابي من راى النبي م وصحبه ولو ساعته وان لم يختص به اختصاص المصحوب
ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وذهب اخرون الى ان الصحابي انما يطلق على من راى النبي م واختص
به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وذهب عمر بن يحيى الى ان هذا الاسم انما
يسمى به من طالت صحبته للنبي م واخذ عنه العلم والخلاف في هذه المسئلة وان كان ايلا الى النزاع في
الاطلاق اللفظي فالاشبه انما هو الاول ويدل على ذلك امور ثلثة الاول ان الصاحب اسم مشتق من الصحبة
والصحبة تعم القليل والكثير ومنه يقال صحبته ساعة وصحبته يوما وشهرا واكثر من ذلك كما يقال فلان
كلمني وحدثني وزارني وان كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة الثاني انه لو حلف لا يصحب
فلانا في السفر او ليصحبنه فانه يبر ويحنث بصحبته ساعة الثالث انه لو قال قايل صحبت فلانا فيصح
ان يقال صحبته ساعة او يوما او اكثر من ذلك وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ام لا ولولا ان الصحبة
شاملة لجميع هذه الصور ولم تكن مختصة بحالة منها لما احتيج الى الاستفهام فان قيل ان الصاحب في العرف
انما يطلق على المكاثر الملازم ومنه اصحاب القرية واصحاب الكهف والرقيم واصحاب الرسول واصحاب الجنة
للملازمين لذلك واصحاب الحديث للملازمين له دراسته وملازمة دون غيرهم ويدل على ذلك ايضا
انه يصح ان يقال فلان لم يصحب فلانا لكنه وفد عليه او رآه او عامله والاصل في النفي ان يكون محمولا
على حقيقته بل ولا يكفي ذلك بل لابد مع طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه ولهذا يصح ان يقال
المزني صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا ابي حنيفة ولا يصح ان يقال لمن
رآهما وعاشرهما طويلا ولم يأخذ عنهما انه صاحب لهما والجواب عن الشبهة الاولى انا لا نسلم ان اسم
الصاحب لا يطلق الا على المكاثر الملازم ولا يلزم من صحة اطلاق اسم على الملازم المكاثر كما في الصور
المستشهد بها امتناع اطلاقه على غيره بل يجب ان يقال بصحة اطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة
نظرا الى ما وقع به الاشتراك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ وصحة النفي انما كان لان
الصاحب في اصل الوضع وان كان لمن قلت صحبته او كثرت غير انه في العرف عرف الاستعمال لمن طالت
صحبته فان اريد نفي الصحبة بالمعنى العرفي فحق وان اريد نفيها بالمعنى الاصلي فلا يصح وهذا هو
الجواب عما قيل في اشتراط اخذ العلم والرواية عنه ايضا واذا عرف ذلك فلو قال من عاصر النبي م انا
صحابي مع اسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ويحتمل ان لا يصدق في ذلك لكونه متهما بدعوى رتبة
يثبتها لنفسه كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق هذا ما اوردناه من الشروط المعتبرة واما
الشروط التي ظن انها شروط وليست كذلك فمنها انه ليس من شرط قبول الخبر العدد بل يكفي في القبول خبر

العدل الواحد خلافا للجبائي فانه قال لا يقبل الا ان يضاف اليه خبر عدل اخر وموافقة ظاهر
وان يكون منتشرا فيما بين الصحابة او عمل به بعض الصحابة ونقل عنه ايضا انه لا يقبل الخبر في الزنا
الا من اربعة والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسئلة وجوب التعبد بخبر الواحد ايضا فليس
من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء كما سبق بيانه ولا البصر بل يجوز قبول
رواية الضرير اذا كان حافظا لما يسمعه وله اهلية الاداء ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ما تسمعه
من صوتها مع انهم لا يرون شخصها ولا عدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق
الصحابة على ذلك ولا عدم العداوة لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة
مؤثرة فيه ولا الحرية بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة ولا تشترط ايضا في الراوي ان يكون
مكثرا من سماع الاحاديث ومشهور النسب لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوى خبر واحد
وعلى قبول رواية من لا يعرف نسبه اذا كان مشتملا على الشرائط المعتبرة ولا تشترط ايضا ان يكون فقيها
عالما بالعربية وبمعنى الخبر وسواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة له خلافا لابي حنيفة فيما
يخالف القياس لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب حامل فقه
ليس بفقيه دعى له وانه على الرواية ولو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولان الصحابة سمعوا اخبارا
احادا لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ولان الاعتماد على خبر النبي م والظاهر من الراوي اذا كان عدلا
متدينا انه لا يروي الا ما يتحققه على الوجه الذي سمعه **القسم الثالث** في مستند الراوي وكيفية
روايته والراوي لا يخلو اما ان يكون صحابيا او غير صحابي فان كان صحابيا فقد اتفقوا على انه اذا قال
سمعت رسول الله م يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني رسول الله بكذا فهو خبر عن النبي م
واجب القبول واختلفوا في مسايل **المسئلة الاولى** اذا قال الصحابي العدل قال رسول الله م
كذا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه سمعه من النبي م فيكون حجة من غير خلاف وقال القاضي
ابو بكر لا نحكم بذلك بل هو متردد بين ان يكون قد سمعه من النبي م وبين ان يكون قد سمعه من غيره
وبين ان يكون قد سمعه من غير النبي م فمن قال بعدالة جميع الصحابة فحكمه حكم ما لو سمعه
من النبي م ومن قال بان حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي وجب
منهم فحكمه حكم مراسيل تابع التابعين وسياتي تفصيل القول فيه والظاهر ان ذلك محمول على سماعه من غير
واسطة مع امكان سماعه من الواسطة لان قوله قال يوهم السماع من النبي م من غير واسطة ايهاما
ظاهرا والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باوضاع اللغة انه لا ياتي بلفظ يوهم معنى ويريد
غيره **المسئلة الثانية** اذا قال الصحابي سمعت رسول الله م يامر بكذا او ينهى عن كذا اختلفوا

في كونه حجة فذهب قوم الى انه ليس بحجة لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي وقول الصحابي
سمعته يامر وينهى لا يدل على وجوه الامر والنهي من النبي لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي
فلعله سمع صيغة اعتقدانها امر او نهي وليس كذلك عند غيره ويحتمل انه اسمع النبي يامر
لشيء او ينهى عن شيء وهو ممن يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده وان النهي عن الشيء
امر باحد اضداده فنقل والنهي وليس بامر ولا نهي عند غيره والذي عليه اعتماد الاكثرين انه حجة وهو
الاظهر وذلك لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته باوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع
الخلاف والوفاق وعند ذلك فالظاهر من حاله انه لا ينقل الا ما تحقق انه امر او نهي من غير خلاف نفيا
للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ولا نهيا المسئلة
الثالثة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا وحرم علينا او ابيح لنا كذا فقد ذهب الشافعي
واكثر الائمة انه يجب اضافة ذلك الى النبي وذهب جماعة من الاصوليين والكرخي من اصحاب ابي حنيفة
الى المنع من ذلك مصيرا منهم الى ان ذلك متردد بين كونه مضافا الى امر النبي وبين كونه مضافا الى
امر الكتاب او الامة او بعض الائمة وبين ان يكون قد قال ذلك على الاستنباط والقياس واضافه الى صاحب
الشرع بناء على ان موجب القياس مامور باتباعه من الشارع واذا احتمل لا يكون مضافا الى النبي بل لا يكون
حجة والظاهر مذهب الشافعي وذلك لان من كان مقدما على جماعة وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه فاذا
قال الواحد منهم امرنا بكذا ونهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المقدم ونهيه والصحابة بالنسبة الى
النبي على هذا النحو فاذا قال الصحابي منهم امرنا او نهينا كان الظاهر منه امر النبي ونهيه ولا يمكن حمله على
امر الكتاب ونهيه لانه لو كان لكان ظاهرا للكل فلا يختص بمعرفته الواحد منهم ولا على امر الامة ونهيها
لان قول الصحابي امرنا ونهينا قول الامة وهم فلا يامرون وينهون انفسهم ولا على امر الواحد من الصحابة
اذ ليس امر البعض للبعض اولى من العكس كيف وان الظاهر من الصحابي انما يقصد بذلك تعريف
الشرع وذلك لا يكون ثابتا بامر الواحد من الصحابة ونهيه ولا ان يكون ذلك بناء على ما قيل من القياس و
الاستنباط لوجهين الاول ان قول الصحابي امرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين
من القياس وان كان مامورا باتباع حكمه فذلك غير موجب لامر اتباع من لم يظهر له ذلك القياس الثاني
ان قوله امرنا ونهينا بكذا انما يفهم منه مطلق الامر والنهي لا الامر باتباع حكم القياس المسئلة الرابعة
اختلفوا في قول الصحابي من السنة كذا فذهب الاكثرون الى ان ذلك محمول على سنة رسول الله صلعم خلافا
لابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة والمختار مذهب الاكثرين وذلك لما ذكرناه في المسئلة المتقدمة
فان قيل اسم السنة متردد بين سنة رسول الله وسنة الخلفاء الراشدين على ما قال عليه الصلوة

والسلام

والسلام عليكم لسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واذا كان
اللفظ مترددا بين احتمالين فلا يكون حمله الى احدهما دون الاخر اولى من العكس قلنا وان سلمنا
صحة اطلاق السنة على ما ذكروه غير ان احتمال ارادة سنة النبي اولى لوجهين الاول ان سنة
النبي اصل وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ومقصود الصحابي انما هو بيان الشريعة
ولا يخفى ان اسناد ما قصد بيانه الى الاصل اولى من اسناده الى التابع الثاني ان ذلك هو المتبادر
الى الفهم من اطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسئلة المتقدمة فكان حمل عليه اولى
المسئلة الخامسة اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا وذلك كقول عائشة كانوا لا
يقطعون في الشيء التافه وكقول ابراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير حذفا فهو عند الاكثرين محمول
على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين ويدل على مذهب الاكثرين ان الظاهر من الصحابي
انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون ذلك حجة ان لو كان ما نقله مستندا الى فعل الجميع
لان فعل الجميع لكان اجماعا ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد قلنا لتسويغ الاجتهاد فيه انما كان لان اضافة
ذلك الى الجميع وقع ظنا لا قطعا وذلك كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة
على النبي لما كان طريق اتباعه ظنيا وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد عندنا اذا ثبت بطريق قاطع واما
ان كان الراوي غير صحابي فمستنده في الرواية اما قراءة الشيخ لما يرويه عنه او القراءة على الشيخ او اجازة
الشيخ له وان يكتب له كتابا بما يرويه عنه او يناوله الكتاب الذي يرويه عنه او ان يرى خطا يظنه خط
الشيخ بانى سمعت عن فلان كذا فان مستنده في الرواية قراءة الشيخ فاما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه
بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق فان قصد اسماعه بالقراءة او مع غيره فهذا هو اعلى الرتب
في الرواية وللراوي عنه ان يقول حدثنا او اخبرنا وقال فلان وسمعته يقول كذا وان لم يقصد اسماعه
فليس له ان يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك بل له ان يقول قال فلان كذا وسمعته يقول كذا
ويحدث بذلك ويخبر بكذا واما القراءة على الشيخ مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن
الانكار من اكراه او غفلة او غير ذلك فقد اتفقوا على وجوب العمل به خلافا لبعض اهل الظاهر لانه
لو لم يكن رواية صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام صحة ما ليس
بصحيح وذلك بعيد عن العدل المتدين ثم اتفق القائلون بالصحة على تسليط الراوي على قوله اخبرنا
وحدثنا فلان قراءة عليه واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا مطلقا والاظهر امتناعه لان ذلك
يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق منه كذب واما اجازة الشيخ وذلك بان يقول اجزت لك ان
تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي فقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة

تجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين واتفقوا ولا على تسليط الراوي على قوله اجازني فلان كذا وحدثني واخبرني اجازة واختلفوا في قوله حدثني واخبرني مطلقا والذي عليه الاكثر وهو الاكثر ظهرا انه لا يجوز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا تجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة انه ان كان المخبر والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي جاز روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وكذلك كما لو كتب انسان صكا والشهود يرونه ثم قال لهم اشهدوا علي بجميع ما في هذا الصك فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا والمختار انما هو جواز الرواية بالاجازة وذلك لان المخبر عدل ثقة والظاهر انه لم يجز الا ما علم انه يرويه والا كان باجازته رواية ما لم يروه فسقا وهو بعيد عن العدل واذا علمت الرواية او ظننت باجازته جازت الرواية عنه كما لو كان هو القارئ او قرئ عليه وهو ساكت فان قيل انه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ولا ما يجري مجرى فعله فلم يجز ان يقول الراوي عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كذبا ولانه قادر على ان يحدث به لم يحدث به دل على انه غير صحيح عنده قلنا هذا باطل بما اذا الراوي عن الشيخ هو القارئ فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ولا يجري مجراه وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة والمزيف والمختار يكون الكلام فيما اذا ناوله كتابه فيه حديث هو سماعه وقال له قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان كذا واخبرني وحدثني مناولة وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه الحديث وقال اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وتسليط الراوي على ان يقول كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا كتابة ولو اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه واما رؤية خط الشيخ (?) باني سمعت من فلان كذا فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه وسواء قال هذا خطي ولم يقل لانه قد يكتب لانه قد يكتب فلم يسمعه ثم يتشكك فيه ولا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما لم يسلط في روايته اجماعا وعلى هذا فلو روى كتابا عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين لم يجز له رواية شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه وكذلك لو روى عن جماعة حديثا وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه والرواية مع الشك

ممتنعة نعم لو غلب على ظنه روايته الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فهذا مما اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا تجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه به فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد ابن الحسن يجوز له الرواية والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته ولهذا فان احاد اصحاب رسول الله صلعم كانوا يحملون كتب الرسول الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل واحد الاخذ بها باخبار حاملها انها من اخبار الرسول صلعم وان لم يكن فيها مما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها مغلبة على الظن ولا كذلك في الشهادة لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية كما ذكرناه فيما تقدم وعلى هذا فلو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه فكما سبق فيما اذا ظن انه يرويه مع الاتفاق على انه لا يجوز روايته عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية عنه

القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به وفيه عشر مسائل

المسألة الاولى اختلفوا في نقل حديث النبي صلعم بالمعنى دون اللفظ والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل والحسن البصري واكثر الائمة انه يحرم ذلك على الناقل اذا كان غير عارف بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها وان كان عالما بذلك فالاولى له النقل بنفس اللفظ اذ هو ابعد عن التغيير والتبديل وسوء التاويل وان نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى ولا نقصان منه فهو جائز ونقل عن ابن سيرين وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ومنهم من فصل وقال يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه ولا يشتبه الحال فيه ولا يجوز بما عدا ذلك والمختار مذهب الجمهور ويدل عليه النص والاجماع والاثر والمعقول اما النص فما روى ابن مسعود ان رجلا سال النبي صلعم وقال له يا رسول الله تحدثنا بحديث لا نقدر ان نسوقه كما سمعناه فقال عليه الصلوة والسلام اذا اصبتم المعنى فحدثوا وايضا فان النبي صلعم كان يفرد الاحاد برسله الى البلاد في ابلاغ اوامره ونواهيه بلغة المبعوث اليهم دون اللفظ وهو دليل الجواز واما الاجماع فما روي عن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال رسول الله هكذا او نحوه ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا واما الاثر فما روي عن مكحول انه قال دخلنا على واثلة ابن الاسقع فقلنا حدثنا حديثا ليس فيه تقديم ولا تاخير فغضب وقال لا باس اذا قدمت واخرت اذا اصبت المعنى واما المعقول فمن وجهين الاول ان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز الابدال بغير العربية في فهم المعنى فبالعربية اولى الثاني هو انا نعلم ان اللفظ غير مقصود لذاته وبنفسه ولهذا فان النبي صلعم وسلم كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة بل المقصود

انما هو المعنى فلا اثر لاختلاف اللفظ فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول اما النص
فقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واما المعقول فمن وجهين الاول ان العلماء
بالعربية واهل الاجتهاد قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده حتى ان كل واحد منهم
قد يتنبه منه على ما لا يتنبه عليه الاخر وعند ذلك فالراوي وان كان عالما بالعربية واختلاف
دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غيره فاذا اتى
بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال ان يكون ما اخل به هو
المقصود او بعض المقصود فلا يكون وافيا بالغرض من اللفظ وربما اختل المقصود من اللفظ بالكلية
بتقدير تعدد النقلة بان ينقل كل واحد ما سمعه من الراوي الذي قبله بالفاظ غير الفاظه
على حسب ما تعقله من لفظه مع التفاوت اليسير في المعنى حتى ينتهي المعنى الاخير الى مخالفة المعنى
المقصود باللفظ النبوي بالكلية وهو ممتنع الثاني ان خبر النبي ص قول تعبدنا باتباعه فلا يجوز
تبديله بغيره كالقران وكلمات الاذان والتشهد والتكبير والجواب عن النص من وجهين الاول
القول بموجبه وذلك لان من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح ان يقال ادى ما سمع
كما سمع ولهذا يقال للمترجم لغة الى لغة ولم يغير المعنى ادى ما سمع كما سمع ويدل على ان المراد
عن الخبر انما هو نقل المعنى دون اللفظ ما ذكره من التعليل وهو اختلاف الناس في الفقه اذ هو
المؤثر في اختلاف المعنى واما الالفاظ التي لا يختلف فيها الناس في قيام بعضها مقام بعض
فذلك مما يستوي فيه الفقيه والافقه ومن ليس بفقيه ولا يكون مؤثرا في تغيير المعنى الثاني
ان هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ وذلك لان الظاهر ان الخبر المروي
في حديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي ص ومع ذلك فقد روي بالفاظ مختلفة فانه
قد روي نضر الله امرا ورحم الله امرا ورب حامل فقه غير فقيه وروي لا فقه له وعن المعنى الاول
من المعقول ان الكلام انما هو مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان حتى انه لو ظهرت
فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزا وعن الثاني بالفرق بين ما نحن فيه وما ذكروه من الاصول
المقيس عليها اما القران فلان المقصود من الفاظه الاعجاز فتغييرها مما يخرجه عن الاعجاز
فلا يجوز ولا كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ ولهذا فانه لا يجوز التقديم
والتاخير في القران وان لم يختلف المعنى كما لو قال بدل اسجدي واركعي اركعي واسجدي ولا
كذلك في الخبر واما كلمات الاذان والتشهد والتكبير فالمقصود منها انما هو التعبد بها

وذلك

وذلك لا يحصل بمعناها والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ كيف وانه ليس قياس
الخبر على ما ذكروه اولى من قياسه على الشهادة حيث يجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد
المعنى وان كان اللفظ مختلفا **المسئلة الثانية** اذا انكر الشيخ رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان
كان انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع او انكار نسيان وتوقف فان كان الاول فلا خلاف
في امتناع العمل بالخبر لان كل واحد منهما مكذب للاخر فيما يدعيه ولا بد من كذب احدهما وهو
موجب للقدح في الحديث غير ان ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين لان كل واحد
منهما عدل وقد وقع الشك في كذبه والاصل العدالة فلا ترك بالشك ويظهر فائدة ذلك في
قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر واما ان كان الثاني فقد اختلفوا في قبول ذلك
الخبر والعمل به فمذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل في اصح الروايتين عنه واكثر المتكلمين
الى وجوب العمل به خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة ولاحمد بن حنبل في الرواية الاخرى
عنه ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فما روي ان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل
بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي ص انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فكان
يقول حدثني ربيعة عني انني حدثته عن ابي عن ابي هريرة عن النبي ص ويرويه هكذا ولم ينكر عليه
احد من التابعين فكان ذلك اجماعا منهم على جوازه واما المعقول فمن وجهين الاول ان الفرع
عدل وهو جازم بالرواية عن الاصل والاصل غير مكذب له وهما عدلان فوجب قبول الرواية
والعمل بها الثاني ان نسيان الاصل للرواية لا يزيد على موته وجنونه ولو مات او جن كانت
رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها اجماعا فكذلك اذا نسي فان قيل اما الاستدلال
بقضية ربيعة فلا حجة فيه لاحتمال ان سهيلا ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ومع التذكر
فالرواية تكون مقبولة ثم هو معارض بما روي ان عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه
اما تذكر يا امير المؤمنين لما كنا في الابل فاجنبت فتمعكت في التراب ثم سالت النبي ص فقال انما
يكفيك ان تضرب بيديك فلم يقبل عمر من عمار مع كونه عدلا عنده لما كان ناسيا واما ما ذكروه من
المعقول فالاصل وان لم يكن مكذبا للفرع غير ان نسيانه لما نسب اليه يجب ان يكون مانعا من العمل
به كما لو ادعى مدع ان الحاكم حكم له بشيء فقال الحاكم لا اذكر ذلك فاقام المدعي شاهدين شهدا بذلك
فانه لا يقبل وكذلك اذا انكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان فان الشهادة
لا تقبل والجواب عن قولهم ان سهيلا ذكر الرواية قلنا لو كان كذلك لما نطوى ذكر ربيعة وكان
يروي عن شيخه كما لو نسي ثم تذكر بنفسه واما رد عمر لرواية عمار فلعدم نسيانه فليس نظيرا

لما يخفى منه فان عمارا لم يكن راويا عن عمر بل عن النبي م وحيث لم يعمل عمر بروايته فلعله كان مشككا
واما القياس على الشهادة فلا يصح لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية وقد اعتبر فيها
من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية وذلك كاعتبار العدد والحرية والذكورة ولا يقبل فيها
العنعنة ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب ولو قال اعلم بدل قوله اشهد لا يصح ولا كذلك
في الرواية فامتنع القياس **المسألة الثالثة** اذا روى جماعة من الثقات حديثا وانفرد واحد
منهم بزيادة في الحديث لا تخالف المزيد عليه كما لو روى جماعة ان النبي م دخل البيت وانفرد واحد
بزيادة فقال وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس الرواية مختلفا بان يكون المنفرد بالزيادة رواية عن مجلس
غير مجلس الباقين او ان مجلس الرواية متحد او يجهل الامران فان كان المجلس مختلفا فلا نعرف خلافا
في قبول الزيادة لاحتمال ان يكون النبي م قد فعل الزيادة في احد المجلسين دون الاخر والراوي عدل
ثقة ولم يوجد ما يقدح في روايته فكانت روايته مقبولة ولهذا فانه لو روى حديثا لم ينقله غيره
مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته وكذلك لو شهد اثنان على شخص بالفي درهم لزيد في مجلس
وشهدت بينة اخرى عليه في مجلس اخر بالف لا يكون ذلك قادحا في الالف الزائدة مع ان باب الشهادة
اضيق من باب الرواية كما قررناه واما ان اتحد المجلس فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا الى عدد لا
يتصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها فلا يخفى ان تطرق الغلط والسهو الى الواحد
فيما نقله من الزيادة يكون اولى من تطرق ذلك الى العدد المفروض فيجب ردها وان لم ينتهوا الى هذا
الحد فقد اتفق جماعة الفقهاء والمتكلمين على وجوب قبول الزيادة خلافا لجماعة من المحدثين ولاحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه ودليل ذلك ان الراوي عدل ثقة وقد جزم بالرواية وعدم نقل
الغير لها فلاحتمال ان يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في اثناء المجلس وسمع بعض الحديث او
خرج في اثناء المجلس لطارئ اوجب له الخروج قبل سماع الزيادة وبتقدير ان يكون حاضرا من اول
المجلس الى اخره فلاحتمال ان يكون قد طرأ ما اشغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو او الم او وجع
او عطش مفرط او فكرة فيما يهمه او اشتغال بحديث مع غيره والتفات اليه او انه انسيها بعد
ما سمعها ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية لا يكون عدم نقل غيره للزيادة
قادحا في روايته فان قيل هذه الاحتمالات وان كانت منقدحة في حق من لم يرو الزيادة فاحتمال
الغلط والسهو على الناقل للزيادة ايضا منقدح وذلك بان يتوهم انه سمع تلك الزيادة ولم يكن سمعها
او انه سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول او انه ذكرها على سبيل التاويل والتفسير فظن
السامع انها زيادة في الحديث المروي وذلك كما روى ابن عباس عن النبي م انه نهى عن بيع الطعام

قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث
وكذلك ما روي عن النبي م انه قال فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استونفت الفريضة فظن
الراوي ان الاستيناف اعادة الفريضة اولا في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة وادرج ذلك في
كلام النبي م ومع تعارض الاحتمالات فليس العمل بالزيادة اولى من تركها بل الترجيح لجانب الترك
لوجهين الاول ان احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعة الثاني
ان الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات على خلافه فكان اولى ولهذا فانه لو اجتمع المقومون على قيمة
متلف وخالفهم واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فان الزيادة تلغى بالاجماع والجواب عما عارض به
من السهو في حق راوي الزيادة انه وان كان منقدحا غير ان ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو
الزيادة اكثر ولان سهو الانسان عما سمعه يكون اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه وما ذكروه من الزيادة
بناء على احتمال التفسير والتاويل وان كان قائما غير انه في غاية البعد والظاهر من حال العدل
الثقة انه لا يدرج في كلام النبي م ما ليس منه لما فيه من التلبيس والتدليس ولو جوز مثل ذلك
فما من حديث الا ويمكن ان يتطرق اليه هذا الاحتمال ويلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث وما
ذكروه من الترجيح الاول فغير مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا للعدد الاخر وهو
من جملة صور النزاع وبتقدير ان يكون اكثر فقد بينا ان الترجيح بجانب الواحد وما ذكروه من الترجيح
الثاني فهو معارض بما اذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت واما التقويم فحاصله يرجع الى
ظن وتخمين بطريق الاجتهاد ولا يخفى ان تطرق الخطاء في ذلك الى الواحد اكثر من تطرقه الى الجمع بخلاف
الرواية فانها لا تكون الا بنقل ما هو محسوس بالسمع وتطرق الخطا اليه بعيد واما ان جهل الحال في ان
الرواية عن مجلس واحد او مجالس مختلفة فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس وقبول الزيادة فيه
اولى نظرا الى احتمال اختلاف المجلس الرواية هذا كله فيما اذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه واما ان كانت
مخالفة له بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر التعارض خلافا لبعض المعتزلة وعلى هذا لو روى الواحد الزيادة
مرة واهملها اخرى في حديث واحد والتفصيل والحكم فعلى ما تقدم فيما اذا تعددت الرواة فعليك بالاعتبار
وكذلك الخلاف فيما اذا اسند الخبر واحد وارسله الباقون او رفعه الى النبي م واوقفه الباقون على
بعض الصحابة **المسألة الرابعة** اذا سمع الراوي خبرا واراد نقل بعضه وحذف بعضه فلا يخلو اما
ان يكون الخبر متضمنا لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض او يتعلق بعضها ببعض فان كان الاول كقوله
المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم فلا نعرف
خلافا في جواز نقل البعض وترك البعض فان ذلك بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة

ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض دون البعض وان كان الاولى انما هو نقل الخبر بتمامه
لقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان الثالث وذلك بان يكون الخبر
مشتملا على ذكر غاية كنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار الى رحالهم وكنهيه
عن بيع الثمار حتى تزهى او شرط كقوله من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلوة او استثناء كقوله
لا تبيعوا البر بالبر الى قوله الا سواء بسواء مثلا بمثل فاراد ذكر بعض الخبر وقطعه عن الغاية او الشرط
او الاستثناء فهو غير جائز لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع **المسئلة الخامسة** خبر الواحد اذا ورد
موجبا للعمل فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل
اليدين عند القيام من نوم الليل وخبر في رفع اليدين في الركوع والاول في الصوم ناسيا ونحوه مقبول عند
الاكثرين خلافا للكرخي وبعض اصحاب ابي حنيفة ودليل ذلك النص والاجماع والمعقول والالزام اما
النص فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الانذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين وان كان احادا وهو مطلق فيما
تعم به البلوى وما لا تعم ولولا انه واجب الوجوب لما كان لوجوبه فائدة وتقريره كما سبق واما الاجماع فهو
ان الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فمن ذلك ما روي عن ابن عمر انه قال كنا نخابر
اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عم نهى عن ذلك فانتهينا ومن ذلك
رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير انزال الى خبر عائشة وهو
قولها اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او لم ينزل فعلته انا ورسول الله عم واغتسلنا ومن ذلك رجوع
ابي بكر في سدس الجدة لما قال لها لا اجد لك في كتاب الله شيئا الى خبر المغيرة وهو قوله ان النبي عم اطعمها
السدس وصار ذلك اجماعا واما المعقول فمن وجهين الاول ان الراوي عدل ثقة وهو جازم بالرواية
فيما يمكن فيه صدقه وذلك يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى الثاني انه
مغلب على الظن فكان واجب الاتباع كالقياس والمسئلة ظنية فكان الظن فيها حجة واما الالزام فهو
ان الوتر وحكم القصد والحجامة والقهقهة في الصلاة ووجوب الغسل من غسل الميت وافراد الاقامة
وتثنيتها من قبيل ما تعم به البلوى ومع ذلك فقد اثبتها الخصوم باخبار الاحاد فان قيل لا نسلم اجماع
الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فان ابا بكر رد خبر المغيرة في الجدة وما ذكرتموه من المعقول
مبني على ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون وليس كذلك وبيانه من وجهين الاول ان ما تعم
به البلوى كخروج الخارج من السبيلين ومس الذكر مما يتكرر في كل وقت فلو كانت الطهارة مما
تنتقض به لوجب على النبي عم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد به بل يلقيه على عدد التواتر

مبالغة

مبالغة في اشاعته حتى لا يفضي ذلك الى ابطال صلوة اكثر الخلق وهم لا يشعرون فحيث لم ينقله
سوى الواحد دل على كذبه الثاني ان ذلك مما يكثر السؤال عنه والجواب والدواعي متوفرة على نقله
فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه كانفراد الواحد بنقل قتل امير البلدة في السوق بمشهد من الخلق
وطرو قادحة منعت الناس من صلاة الجمعة وان الخطيب سب الله ورسوله على رأس المنبر الى غير
ذلك من الوقائع ولهذا فانه لما كان القران مما تعم البلوى بمعرفته امتنع اثباته بخبر الواحد واما ما ذكرتموه من
الالزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر فلا تكون في معناه والجواب عن رد ابي بكر لخبر
المغيرة في الجدة انه لم يكن مطلقا ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة وخبرهما غير خارج عن الاحاد
وما ذكروه في الوجه الاول من التكذيب فانما يصح ان لو كان النبي عم مكلفا بالاشاعة على لسان اهل التواتر
وهو غير مسلم قولهم انه يلزم من عدم ذلك ابطال صلوة اكثر الخلق لا نسلم فان من لم يبلغه ذلك فالنقض
غير ثابت في حقه ولا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل وما ذكروه في الوجه الثاني فانما يلزم توفر الدواعي
على نقله ان لو كان لا طريق الى اثباته سوى النقل المتواتر واما اذا كان طريق معرفة ذلك انما هو الظن
فخبر الواحد كاف فيه ولهذا جاز اثباته بالقياس اجماعا وما استشهدوا به من الوقائع فغير مناظرة لما
نحن فيه اذ الطباع متفقة على نقلها واشاعتها عادة فانفراد الواحد يدل على كذبه ثم ما ذكروه من
الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا باخبار الاحاد فيما ذكرناه من صور الالزام ومس الذكر وان كان اعم
في الوقوع من تلك الصور فذلك لا يخرج تلك الصور عن كونها واقعة في عموم البلوى واما القران
فانما امتنع اثباته بخبر الواحد لا لانه مما تعم به البلوى بل لانه المعجز في اثبات نبوة النبي عم وطريق
معرفته متوقف على القطع ولذلك وجب على النبي عم اشاعته والقاؤه على عدد التواتر ولا كذلك
ما نحن فيه فان الظن كاف فيه ولذلك يجوز اثباته بالقياس وما عدا القران مما اشيع اشاعة اشترك
فيها الخاص والعام كالعبادات الخمس واصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق وغير
ذلك من الاحكام مما كان يجوز ان لا يشيع فذلك اما بحكم الاتفاق او لانه عليه الصلوة والسلام
كان متعبدا باشاعته **المسئلة السادسة** اذا روى الصحابي خبرا فلا يخلو اما ان يكون مجملا
او ظاهرا او نصا قاطعا في متنه فان كان مجملا مشتركا بين محامل على السوية كلفظ القرء ونحوه
فان حمله الراوي على بعض محامله فان قلنا ان اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله كما
سيأتي تقريره فهو القسم الثاني وسياق الكلام فيه وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله فلا
نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوي عليه لان الظاهر من حال النبي عم انه لا ينطق
باللفظ المجمل بقصد التشريع وتعريف الاحكام وتخليه عن قرينة حالية او مقالية تعين المقصود

من الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه لا سعيا ان يقال بان
تعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر فان انقدح له وجه يوجب تعيين غير
ذلك لاحتمال وجب عليه اتباعه وان لا فتعيين الراوي صالح للترجيح فيجب عليه اتباعه واما ان كان
اللفظ ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فذهب الشافعي وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء انه
يجب الحمل على الظاهر الخبر دون تاويل الراوي ولهذا قال الشافعي كيف اترك الخبر لاقوال اقوام لو عاصرتهم
حاججتهم وذهب بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوي وقال القاضي عبد
الجبار ان لم يكن لتاويل الراوي ومذهبه وجها سوى علمه بقصد النبي م لذلك التاويل وجب المصير
اليه وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون قد صار الى الدليل ظهر له من نص او قياس وجب النظر
الى ذلك الدليل فان كان مقتضيا لما ذهب اليه وجب المصير اليه والا فلا وهذا اختيار ابي الحسين
البصري والمختار وانه ان علم ماخذه في المخالفة وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب اليه الراوي
وجب اتباع ذلك الدليل لا لان الراوي عمل به فانه ليس على احد المجتهدين حجة على الاخر وان جهل
ماخذه فالواجب العمل بظاهر اللفظ وذلك لان الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن النبي م وهو اصل
في وجوب العمل بالخبر ومخالفة الراوي له فيحتمل انه كان لدليل طرى عليه ويحتمل انه كان لدليل
اجتهد فيه وهو مخطئ فيه او هو مما يقول به دون غيره من المجتهدين كما في مخالفة مالك لخبر
خيار المجلس بما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه ويحتمل انه علم ذلك علما لا مراء فيه من قصد
النبي م له واذا تردد بين هذه الاحتمالات فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال وعلى كل تقدير
فمخالفته للخبر لا يكون فاسقا حتى يمتنع العمل بروايته وبهذا يندفع قول الخصوم انه ان احسن الظن
بالراوي وجب حمل الخبر على ما حمله عليه وان اسي به الظن امتنع العمل بروايته واما ان كان الخبر
نصا في دلالته غير محتمل للتاويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ
ولعله يكون ناسخا في نظره فلا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة
على غيره واذا كان محتملا فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لامر محتمل **المسئلة السابعة** خبر
الواحد العدل اذا ثبت ان النبي م عمل بخلافه فلا يرد الخبر ان لم يكن النبي م داخلا تحت عمومه
لكنه قام الدليل على انه ما فعله من خواصه فيجب العمل بالراجح من الفعل والخبر ان تعذر تخصيص
احدهما بالاخر وان عمل بخلافه اكثر الامة فهم بعض الامة فلا يرد الخبر بذلك اجماعا وان خالف بعض
الحفاظ للراوي فيما نقله فالمختار الوقف في ذلك نظرا الى تطرق السهو والخطاء الى الجماعة وان كان بعد
من تطرقه الى الواحد غير ان تطرق السهو الى العالم الجمع انه سمع ابعد من تطرق السهو الى ما سمع انه

الجميع **المسئلة الثامنة** اتفقت الشافعية والحنابلة وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة واكثر الناس على قبوله فيما يوجب الحد وفي كل ما يسقط بالشبهة خلافا لابي عبد الله البصري
والكرخي ودليل ذلك انه مغلب على الظن فوجب قبوله لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرائر ولانه حكم يجوز اثباته بالظن بدليل ثبوته بالشهادة وبظاهر الكتاب فجاز
اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام الظنية والمسئلة ظنية فكان الظن كافيا فيها وسقوطه بالشبهة
لو كان مانعا من الاحتمال والاصل عدم ذلك وعلى من يدعيه بيانه فان قيل خبر الواحد مما يتخلله احتمال
الكذب فكان ذلك شبهة في درء الحد لقوله م ادرءوا الحدود بالشبهات فهو باطل باثباته بالشهادة
فانها محتملة للكذب ومع ذلك مثبتة لها **المسئلة التاسعة** خبر الواحد اذا خالف القياس
فاما ان يتعارضا من كل جهة بان يكون احدهما مثبتا لما نفاه الاخر او من وجه دون وجه بان يكون احدهما
مخصصا للاخر فان كان الاول فقد قال الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الفقهاء ان خبر الواحد مقدم
على القياس وقال اصحاب مالك يقدم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل
فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وفصل ابو الحسين البصري فقال علة القياس
الجامعة اما ان يكون منصوصة او مستنبطة فان كانت منصوصة فالنص عليها اما ان يكون مقطوعا
او غير مقطوع فان كان مقطوعا به وتعذر الجمع بينهما وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على
حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون فكانت مقدمة وان لم يكن على العلة مقطوعا به ولا حكمها
في الاصل مقطوعا به فيجب الرجوع الى خبر الواحد لا سبق النصين في الظن واختصاص خبر الواحد
بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة
وان كان حكمها ثابتا قطعا فذلك موضع الاجتهاد وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل اما ان يكون
يثبت بخبر الواحد او بدليل مقطوع به فان كان ثابتا بخبر واحد فالاخذ بالخبر اولى وان كان ثابتا
قطعا قال فينبغي ان يكون هذا موضع الخلاف بين الناس ومختاره انه مجتهد فيه وقال القاضي ابو بكر
بالوقف والمختار في ذلك ان يقال اما ان يكون متن خبر الواحد قطعيا او ظنيا فان كان متنه
قطعيا فعلة القياس اما ان تكون منصوصة او مستنبطة فان كانت منصوصة وقلنا ان التنصيص
على علة القياس لا يخرجه على القياس فالنص الدال عليها اما ان يكون متساويا في الدلالة لخبر
الواحد وراجحا عليه او مرجوحا فان كان متساويا لخبر الواحد ولا لدلالة على الحكم من غير واسطة
ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة ظن كان مرجوحا فخبر الواحد اولى مع دلالته على الحكم من غير
واسطة وان راجحا على خبر الواحد فوجد العلة في الفرع اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا فان كان

مقطوعًا فالمصير الى القياس اولى وان كان وجودها فيه مظنونا فالظاهر الوقف لان النص العلة
وان كان فى دلالته على العلة راجحا غير انه انما يدل على الحكم بواسطة العلة وخبر الواحد لا بواسطة
فاعتدلا واما ان كانت العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا ودليله النص والاجماع و
المعقول اما النص فما روى عن النبى م انه قال لمعاذ حين ارسله الى اليمن قاضيا بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايى اخر العمل بالقياس عن السنة من غير عن
بين المتواتر والاحاد والنبى م اقره على ذلك وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله
ورسوله واما الاجماع فهو ان عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين بخبر حمل بن مالك وقال لولا
هذا لقضينا برأينا وايضا ما روى عنه انه ترك القياس فى تفريق دية الاصابع على قدر منافعها
بخبر الواحد الذى روى فى كل اصبع عشر من الابل وترك اجتهاده وايضا فانه ترك اجتهاده فى منع ميراث
المراة من دية زوجها بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا واضلوا
وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليه فصار اجماعا واما المعقول فهو ان خبر الواحد
راجح على القياس واغلب على الظن فكان مقدما عليه وبيان ذلك ان الاجتهاد فى الخبر واحتمال الخطا
فيه اقل من القياس لان خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوى وعن دلالته على
الحكم وعن كونه حجة معمولا بها فهذه ثلثة امور واما القياس فانه ان كان حكم اصله ثابتا بدليل مقطوع
به فيفتقر الى الاجتهاد فى اظهار وصف صالح للتعليل وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر الى الاجتها
فى نفى المعارض له فى الاصل وبتقدير سلامته عن ذلك يفتقر الاجتهاد فى وجوده فى الفرع وبتقدير
وجوده فيه يفتقر الى الاجتهاد فى نفى المعارض فى الفرع من وجود مانع او فوات شرط وبتقدير انتفاء
ذلك يحتاج الى النظر فى كونه حجة فهذه سبعة امور لا بد من النظر فيها وما يفتقر فى دلالته
الى بيان ثلثة امور لا غير فاحتمال الخطا فيه يكون اقل من احتمال الخطاء فيما يفتقر فى بيانه الى سبعة
الى امور فكان خبر الواحد اولى وربما قيل فى ترجيح خبر الواحد ههنا وجوها اخر منها الاعراض
عنها لظهور فسادها بادنى نظر فان قيل اما ما ذكرتموه من خبر معاذ فقد صح العموم فيما اذا كانت
العلة الجامعة فى القياس مقطوعا بعليتها وبوجودها فى الفرع كما تقدم وما ذكرتموه من الاجماع على تقدم
خبر الواحد على القياس فغير مسلم فان ابن عباس قد خالف فى ذلك حيث انه لم يقبل خبر ابى هريرة
فيما رواه عن النبى م من قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلثا
لكونه مخالفا للقياس وايضا فانه رد خبر ابى هريرة فى التوضى مما مست النار بالقياس وقال انا
نتوضى بما الحميم فكيف نتوضى بما عنه نتوضى واما ما ذكرتموه من الترجيح فهو معارض بما

حال
يتطرق الى الخبر من احتمال كذب الراوى وان يكون فى نفسه كافرا او فاسقا او مخطيا واحتمال الا
فى دلالة الخبر والتجوز والاضمار والنسخ وكل ذلك غير متطرق الى القياس وايضا فان القياس
يجوز به تخصيص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس اولى
وايضا فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد
يحصل له من جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته بغيره وايضا فان خبر الواحد بتقدير
كذب المخبر لنفسه يخرج الخبر عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب قولهم انكم خالفتم
خبر معاذ قلنا غايته انا خصصناه فى صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه فبقينا عاملين بعمومه فيما
عدا تلك الصورة قولهم ان ابن عباس قد رد خبر ابى هريرة بالقياس فيما ذكروه ليس كذلك اما ما ذكره
بخبر غسل اليدين فانما يمكن الاحتجاج به ان لو كان قد رده لمخالفة المقتضى لجواز غسل اليدين من
ذلك الاناء وليس كذلك اما اولا فلانا لا نعلم تسليم وجود القياس المقتضى لذلك وبتقدير تسليمه فهو انما
رده لا للقياس بل لانه لا يمكن الاخذ به ولهذا قال ابن عباس فماذا يصنع بالمهراس والمهراس كان حجرا
عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء فاستبعد الاخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد
وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة حيث قال رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا
مهذارا فماذا يصنع بالمهراس واما ترك لخبر التوضى مما مست النار فلم يكن بالقياس بل بما روى عن النبى م
انه اكل كتف مصلية وصلى ولم يتوضى ثم ذكر القياس بعد معارضة بالخبر واما ما ذكروه من ترجيحات
القياس على خبر الواحد فمندفع اما تطرق احتمال الكذب والكفر والفسق والخطا الى الراوى وان كان متفقا
فمثله متطرق الى دليل حكم الاصل اذا كان ثابتا بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع وبتقدير ثبوته بدليل
مقطوع به فلا يخفى ان تطرق ذلك الى من ظهرت عدالته واسلامه ابعد من تطرق الخطاء الى القياس
فى اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطاء فى القياس لكونه معاقبا على الكذب والكفر والفسق بخلاف
الخطاء فى الاجتهاد فانه غير معاقب عليه بل مثابا وما ذكروه من تطرق التجوز والاشتراك والنسخ
الى خبر الواحد فذلك مما يوجب ترجيح القياس عليه بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة فان
جميع ذلك متطرق اليه وهو مقدم على القياس قولهم ان القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به
قلنا وكذلك خبر الواحد فلا ترجيح من هذه الجهة كيف وانه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس
مع انه غير معطل الكتاب ان يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية اذ الكلام مفروض فيما اذا تعارضا
وتعذر الجمع بينهما وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه بخلاف خبر الواحد قلنا
لان تطرق الخطاء اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد لما سبق تقريره وقولهم ان الخبر يخرج

عن كونه شرعيا باكذاب المخبر لنفسه بخلاف القياس فلنا وبتقدير الخطا في القياس يخرج عن كونه قياسا شرعيا
فاستويا كيف وان الترجيح للخبر من جهات اخرى غير ما ذكرناه اولا وهو انه مستند الى كلام المعصوم بخلاف
القياس فانه مستند الى اجتهاد المجتهد وهو غير معصوم وايضا فان القياس مفتقر الى الخبر او النص في اثبات
حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد غير مفتقر الى شيء من القياس وايضا فان خبر الواحد قد يصير قطعيا
بما يعتضد به من جنسه حتى يصير متواترا ولا كذلك القياس فانه لا ينتهي الى القطع بما يعتضد به من جنس
الاقيسة اصلا فكان اولى هذا كله فيما اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما واما ان كان احدهما اعم من الاخر فان كان
الخبر هو الاعم جاز ان يكون القياس مخصصا له على ما سيأتي في تخصيص العموم وان كان القياس اعم
من خبر الواحد فان قلنا ان العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها وجب العمل بخبر الواحد فيما دل عليه وبالقياس
فيما عدا ذلك جمعا بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيهما على ما عرف فيما اذا تعذر
الجمع بين القياس وخبر الواحد **المسئلة العاشرة** اختلفوا في قبول الخبر المرسل وصورته ما اذا قال من لم
يلق النبي صلعم وكان عدلا قال رسول الله صلعم فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين
عنه وجماهير المعتزلة كابي هاشم وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين
ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون من عداهم واما الشافعي فانه قال ان كان المرسل من مراسيل الصحابة
او مرسل قد اسنده غير مرسله او ارسله راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول
اكثر اهل العلم او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة او غيرها كمراسيل
ابن المسيب والا فلا ووافقه على ذلك اكثر اصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء والمختار
قبول مراسيل العدل مطلقا ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على
قبول المراسيل من العدل اما الصحابة فانهم قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة روايته وقد قيل
انه لم يسمع من رسول الله صلعم سوى اربعة احاديث لصغر سنه ولما روى عن النبي صلعم انما الربا في النسيئة
وان النبي صلعم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة قال في الخبر الاول لما روجع فيه اخبرني به اسامة بن زيد
وقال في الخبر الثاني اخبرني به اخي الفضل بن عباس وايضا ما روى ابن عمر عن النبي صلعم انه قال من صلى
على جنازة فله قيراط واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وايضا ما روى ابو هريرة عن النبي صلعم انه قال
من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم له وقال لما انا قلته ورب الكعبة ولكن محمد قاله فلما روجع فيه
قال حدثني به الفضل بن عباس وايضا ما روي عن البراء بن عازب انه قال ما كل ما نحدثكم به سمعنا
من رسول الله ولكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابنا ببعضه واما التابعون فقد كان من عادتهم
ارسال الاخبار ويدل على ذلك ما روي عن الاعمش انه قال قلت لابراهيم النخعي اذا حدثتني

فاسند

فاسند فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني
عبد الله فقد حدثني جماعة عنه وايضا ما روي عن الحسن انه روى حديثا فلما روجع فيه قال اخبرني
به سبعون بدريا وقد بين لعلي ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك
مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا واما المعقول فهو ان العدل اذا قال
قال رسول الله كذا مظهرا للجزم بذلك فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان
النبي قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي صلعم لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم
عنه لما فيه من الكذب والتلبيس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لما كان
عالما وظانا بصدقه في خبره فان قيل لا نسلم الاجماع ودليله من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو
ان المسئلة اجتهادية والاجماع قاطع فلا يتباعد في مسائل الاجتهاد واما من جهة التفصيل فهو ان غاية
ما ذكرتموه مصير بعض الصحابة والتابعين الى الارسال وليس في ذلك ما يدل على اجماع الكل قولكم لم ينكر ذلك
منكر لا نسلم ذلك ولهذا باحثوا ابن عباس وابن عمر وابا هريرة في ذلك حتى اسند كل واحد ما اخبر به و
قال ابن سيرين لا ناخذ بمراسيل الحسن وابي العالية وان سلمنا عدم النكير فغايته انهم سكتوا والسكوت
لا يدل على الموافقة لما سبق تقريره في مسائل الاجماع سلمنا الموافقة غير ان الارسال المحتج بوقوعه من
الصحابة والتابعين ونحن نقول بذلك لان الصحابة والتابعين انما يروون عن الصحابة والصحابة عدول على
ما سبق تحقيقه واما ما ذكرتموه من المعقول فلا نسلم ان قول الراوي قال رسول الله صلعم تعديل للمروي
عنه وذلك انه قد يروي الشخص عمن لو سئل عنه بجرحه او توقف فيه فالراوي ساكت عن التعديل
والجرح والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلا والا كان السكوت عن التعديل جرحا ولهذا كان شاهد
الفرع لو ارسل شهادته فانه لا يكون تعديلا لشاهد الاصل لما ذكرناه قولكم لو لم يكن ظانا العدالة المروي
عنه او عالما بها لما جاز له ان يجزم بالرواية عن النبي صلعم تناقض بيننا امكان الرواية عن الكاذب
والمجهول بالرواية عن النبي صلعم مع تجويز كذب الراوي قادح في الرواية واذا تعذر الجزم فليس حمل
قوله قال على معنى ظن انه قال اولى من حمله على اني سمعت انه قال ولو حمل على اني
سمعت انه قال لم يكن ذلك تعديلا وعلى هذا فلا يكون بروايته مدلسا ولا ملبسا سلمنا ان الارسال
تعديل للمروي عنه ولكن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر اسباب العدالة كاف في
التعديل كما سبق سلمنا ان مطلق التعديل كاف ولكن اذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق واما لم يعينه
فلعله اعتقد عدالته في نظره ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يطلع المعدل عليه ولهذا لم يقبل تعديل
شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه وسلمنا دلالة ما ذكرتموه على التعديل لكنه معارض بما

يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الجهالة لعين الراوي اكثر من الجهل بصفة
وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة
لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون خبره مقبولا الثاني ان من شرط
قبول الرواية المعرفة بعدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي له فلا يكون مقبولا لفوات الشرط
الثالث هو ان الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة وقد ثبت ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك
الخبر الرابع انه لو جاز العمل بالمراسيل لم يكن لذكر اسماء الرواة والبحث عن عدالتهم معنى الخامس انه
لو وجب العمل بالمرسل لزم في عصرنا هذا ان يعمل بقول الانسان قال رسول الله صلعم كذا وان لم يذكر الرواة وهو
ممتنع السادس ان الخبر خبران تواتر واحاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لا يقبل قوله في
التواتر فكذلك في الاحاد والجواب قولهم الاجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد قلنا الذي لا يساعد
انما هو الاجماع القاطع في متنه وسنده وما ذكرناه من الاجماع السكوتي قطعي فلا يمتنع التمسك به في مسائل
الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة قولهم لا نسلم عدم الانكار قلنا الاصل عدمه قولهم انهم باحثوا ابن
عباس وابن عمر وابا هريرة قلنا المراجعة في ذلك لا تدل على انكار الارسال بل غايته طلب زيادة علم لم تكن
حاصلة بالارسال وقول ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقا بل ارسال الحسن وابي العالية لظنه انهما
لم يبحثا في ذلك عن تعديل المروي عنه ولهذا قال فانهما لا يباليان عمن اخذا الحديث منه لا على الارسال
قولهم السكوت لا يدل على الموافقة قلنا وان لم يدل عليها قطعا فهو دليل عليها ظنا كما سبق تقريره
في الاجماع قولهم نحن لا ننكر ان ارسال الصحابة والتابعين حجة قلنا انما يصح ذلك ان لو كانوا لا يروون
الا عن الصحابي العدل وليس كذلك ولهذا قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد
الملك وقال عروة بن الزبير فيما ارسله حدثني به بعض الحرسية قولهم لا نسلم ان قول الراوي قال رسول
الله صلعم تعديل للمروي عنه قلنا دليله ما سبق قولهم ان الراوي عمن لو سئل عنه لجرحه او عدله قلنا
ذلك انما يكون فيما كان تعيين الراوي ووكل النظر فيه الى المجتهدين ولم يجزم بان النبي صلعم قال كذا بل
غايته انه قال فلان ان النبي صلعم قال كذا واما اذا لم يعين فالظاهر انه لا يجزم بقوله قال النبي صلعم الا وقد
علم او ظن عدالة الراوي على ما سبق واما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الارسال
في الرواية لان الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره قولهم
ان الجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب قلنا انما يكون كذبا لو ظن او علم انه كاذب واما
اذا قال ذلك مع ظن الصدق فلا يكون كاذبا وان احتمل في نفس الامر ان يكون المروي عنه كاذبا كما لو
قال قال رسول الله صلعم مع العنعنة قولهم سلمنا ان الارسال من الراوي تعديل للمروي عنه لكنه تعديل

مطلق

مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير قلنا قد بينا ان التعديل المطلق دون تعيين سببه كاف
فيما تقدم قولهم لعله باعتقده عدلا ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يعرفه المعدل قلنا وان كان ذلك
محتملا غير ان الظاهر عدمه ولا سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدم الظفر
بما يوجب الجرح واما الاعتبار بالشهادة فقد عرف وجه الفارق فيها وما ذكروه من المعارضة الاولى
فانما يصح ان لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته مطلقا وليس كذلك مع ما بيناه من
ان الارسال يدل على تعديله من جهة الجملة وان جهلت عينه وبهذا يبطل ما ذكروه من المعارضة
الثانية واما المعارضة الثالثة فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة واما المعارضة الرابعة
فجوابها ببيان فائدة الذكر للراوي وذلك من وجهين الاول ان الراوي قد يشتبه عليه حال المروي
عنه فيعينه ليكل النظر في امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل الثاني انه اذا عين الراوي فالظن الحاصل
للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله يكون اقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره واما المعارضة الخامسة
فمندفعة ايضا فانه مهما كان المرسل الخبر في زماننا عدلا ولم يكذبه الحفاظ فهو واما المعارضة
السادسة فانما لم يصر الخبر بقول الواحد متواترا لان التواتر يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه والواحد
ليس كذلك فلا يحصل خبره التواتر واذا عرف ان المرسل مقبول من العدل فمن لم يقبل به كالشافعي
فقد قيل انه لا معنى لقوله انه لا يكون مقبولا اذا اسنده غير المرسل او اسنده المرسل مرة لان الاعتماد
في ذلك انما هو الاسناد لا على الارسال ولا معنى لقوله انه يكون مقبولا اذا ارسله اثنان وكانت مشايخهما
مختلفة لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول وليس بحق لان الظن الحاصل بصدق الراوي مع
الارسال مع هذه الامور اقوى منه عند عدمها وعلى هذا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم
الاحتجاج باقواهما واذا عرف الخبر المقبول وهو غير المقبول فاذا تعارض خبران مقبولان فالعمل باحدهما
متوقف على الترجيح وسياتي في قاعدة الترجيحات باقصى الممكن انشاء الله تعالى **النوع الثاني** فيما يتعلق بالنظر
في المتن وفيه بابان اولهما فيما اشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما فيما اشترك فيه الكتاب
والسنة والاجماع وثانيهما فيما اشترك فيه الكتاب والسنة دون ما عداها من الادلة **الباب الاول**
فيما اشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وكل واحد من هذه الاصول الثلثة اما ان يدل على المطلوب
بمنظومه او لا بمنظومه فلنصوص في كل واحد منهما قسما **القسم الاول** في دلالات المنظوم
وهي تسعة اصناف **الصنف الاول** في الامر وفيه اربعة ابحاث اولها فيما لذا يدل عليه اسم
الامر عليه حقيقة وثانيها في حد الامر الحقيقي وثالثها في صفة الامر الدالة عليه ورابعها في مقتضاه
البحث الاول فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة نقول اتفق الاصوليون على ان اسم الامر حقيقة في القول

في النوع الثاني
الباب الاول
القسم الاول
الصنف الاول
البحث الاول

المخصوص وهو قسم من اقسام الكلام ولذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد
ووعيد وندا ثالثا ان الكلام هو المعنى القايم بالنفس والعبارة الدالة بالوضع والاصطلاح على خلاف
المذاهب والكلام القديم النفساني عندنا وان كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته غير انه يسمى
امرا ونهيا وخبرا وغير ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف تعلقاته ومتعلقاته كما سبق تقريره في ابكار
الافكار فلا يمتنع ان يكون الامر قسما من اقسامه بهذا التفسير وانما وقع الخلاف بينهم في اطلاق اسم الامر على
الفعل هل هو حقيقة ام لا والاكثرون على انه مجاز واختيار ابي الحسين البصري انه مشترك بين الشي
والصفة بين جملة الشان والطريق ووافق على انه ليس حقيقة في نفس الفعل من حيث هو فعل بل من حيث
هو شي وها نحن نذكر حجج كل فريق وننبه على ما فيها ونذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجة ابي
الحسين ما ذهب اليه ان الانسان اذا قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد بقوله وهو غير صحيح
لكونه مصادرا بدعوى التردد في اطلاق الاسم الامر ولا يخفى ظهور المنع من مدعي الحقيقة في القول المخصوص
وانه مهما اطلق اسم الامر عنده كان المتبادر الى فهمه القول المخصوص وانه لا يصرف الى غيره الا بقرينة
ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع واما حجج القايلين بكونه مجازا في الفعل فكثيرة الاولى منها
انه لو كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ وهو خلاف الاصل
لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين الى قرينة وعلى تقدير خفايها لا يحصل المقصود من
الكلام الثانية لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل اذ هو لازم الحقيقة ولهذا فانه لما كان اطلاق اسم
العالم على من قام به العلم حقيقة اطرد في كل من قام به العلم ولما كان في واسئل القرية مجازا عن اهلها لما
بينهما من المجاورة لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه وان كانت الملازمة بينهما
اشد وهو غير مطرد اذ يقال للاكل والشرب امر الثالثة انه لو كان حقيقة في الفعل لاشتق لمن قام به منه
اسم الامر كما في القول المخصوص اذ هو الاصل الا ان يمنع مانع من جهة اهل اللغة كما منعوا
اسم القارورة للزجاجة المخصوصة من قرار المايع فيها ومنعوا من ذلك في الحجر والكوز ولم يرد مثله
فيما نحن فيه الرابعة ان جمع الامر الحقيقي في القول المخصوص اوامر وهو لازم له والفعل الامر المسمى وهو غير
متحقق في الفعل بل ان جمع فانما يجمع باموره الخامسة ان الامر الحقيقي له متعلق وهو المامور وهو غير متحقق
في الفعل فانه ان سمي امرا فلا يقال له مامور ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم السادسة من لوازم
الامر الحقيقي وصفه بكونه مطابقا ومخالفا ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر اما الاولى فلقايل ان يقول
لا نسلم انه يلزم من كونه حقيقة في الفعل ان يكون مشتركا اذ امكن ان يكون حقيقة فيهما باعتبار
معنى مشترك بين القول المخصوص والفعل فيكون متواطيا فان قيل الاصل عدم ذلك المعنى المشترك

فلا نزاع في

فلا نزاع في تقبل الاحتفا بامتناع الهاني صفات وافتراقهما في صفات فامكن ان يكون بعض الصفات
المشتركة هو المسمى كيف وان الاصل ان لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازا لما فيه من الافتقار
الى القرينة المخلة بالتفاهم وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل ما وقع به الاشتراك
لا يخرج عن الوجود والصفة والشيئية وغير ذلك واي امر قدر الاشتراك فيه فهو متحقق في
النهي وساير اقسام الكلام ولا يسمى ذلك ~~واي امر قدر~~ ~~والاصل~~ امرا والقول بانه متواطي ممتنع كيف
وان القايل قايلان قايل انه مشترك وقايل انه مجاز في الفعل فاحداث قول ثالث يكون خرقا للاجماع
وهو ممتنع قلنا اما الاول فغير صحيح وذلك لان مسمى اسم الامر انما هو الشان والصفة كل ما
صدق عليه ذلك كان نهيا او غيره فانه يسمى امرا حقيقة وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق
الاجماع ذلك يفضي الى الاشتراك ولكن لم قيل بامتناعه والقول بانه مخل بالتفاهم لافتقاره
الى القرينة فانما يصح ان لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولا على جميع محامله وليس كذلك
على ما سياتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي ابي بكر سلمناه انه خلاف الاصل غير ان التجوز
ايضا خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل الا ان محذور الاشتراك اعظم من محذور
التجوز فكان المجاز اولى وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان المجاز اغلب
في لغة العرب من الاشتراك ولولا انه في تحصيل مقصود الوضع لما كان كذلك واما التفصيل فمن
وجهين الاول ان المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره الى القرينة لازم له ابدا بخلاف المجاز
فان المحذور انما يلزم بتقدير ارادة جهة المجاز وهو احتمال نادر اذ الغالب انما هو ارادة جهة الحقيقة
الثاني ان المحذور لازم في المشترك في كل محل من محامله لافتقاره الى القرينة في كل واحد منها
بخلاف المجاز فانه انما يفتقر الى القرينة بتقدير ارادة جهة المجاز لا بتقدير ارادة جهة الحقيقة
قيل هذا معارض من عشرة اوجه الاول ان المشترك لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما
يطرد بخلاف المجاز كما سبق ويطرد اولى لقلة اضطرابه الثاني انه يصح منه الاشتقاق لكونه
حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع في اللغة واكثر فايدة الثالث لكونه حقيقة مما يصح التجوز
به في غير محله الحقيقي بخلاف المجاز فكان اولى لكثرة فايدته الرابع انه وان افتقر الى قرينة
لكن يكفي ان يكون ادنى ما يغلب على الظن بخلاف المجاز لافتقاره الى قرينة لكن مغلبة على الظن
وان يكون راجحة على جهة ظهور اللفظ في حقيقة فكان بعيدا عن الخلل منه لذلك الخامس ان
المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة تكون مصححة للتجوز باللفظ على ما سلف بخلاف
المشترك السادس ان المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ضرورة كونه مستعارا منه

٥

وفهم كل واحد من محتملات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره فكان اولى التاسع ان
المجاز متوقف على تعرف من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط في التجوز وربما وقع الخطاء
فيه بخلاف اللفظ المشترك الثامن انه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في
جهة الحقيقة بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به في احد مدلولته مخالفة ظاهر اصلا
التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس فكان المشترك اولى العاشر ان السامع للمجاز بتقدير
عدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز اذا كان المجاز هو مراد المتكلم فقد بادر الى العمل بالحقيقة
ويلزم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد بخلاف المشترك فانه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقا لا يفعل
شيئا فلا يلزم سوى عدم حصول المقصود فان قيل الا ان المجاز يتعلق به فوايد فانه ربما كان ابلغ واوجز
واوفق في بديع الكلام ونظمه ونثره للتسجيع والمطابقة والمجانسة واتحاد حرف الروي في الشعر الى غير ذلك
قلنا ومثل ذلك ايضا متفق في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة فكان اللفظ المشترك اولى وان لم يكن
اولى فلا اقل من المساواة هي كافية في مقام المعارضة واما الحجة الثانية فلا نسلم امتناع اطلاق الامر
على الاكل والشرب وان سلم ذلك فعدم الاطراد في كل فعل ان كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الافعال
فعدم الاطراد في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص وهو غير مطرد في كل قول على ما لا
يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل فان قيل انما يجب اطراد الاسم في المعنى
الذي كان الاسم حقيقة فيه لا في غيره والامر انما كان حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق قول وهو
مطرد في ذلك القول فمثله لازم في الافعال اذ للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لا في كل فعل
واما الحجة الثالثة ان لو كان الاصل في الحقايق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للحجرة
والكون من قرار المايع فيها على خلاف الاصل فان قيل ولو لم يكن على وفق الاصل لكان الاشتقاق على
خلاف الاصل والمحذور اللازم منه اكثر لان صور الاشتقاق اغلب واكثر من صور عدم الاشتقاق قيل
لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الاصل لجواز ان يكون الاشتقاق و
عدمه على وفق اصل تقتضيه بل هما تابعان المنقل كيف وانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة
جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر وعلى هذا فلا يلزم من الاشتقاق
في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى وبهذا يندفع ما ذكروه من الحجة
الرابعة والخامسة والسادسة كيف وقد قيل في الحجة الرابعة ان اوامر ليست جمع امر بل جمع امور واما
القايلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل فقد احتجوا بثلث حجج الاولى ان المسمى في يده مختلف
وكما قد اطلق اسم الامر على القول المخصوص فقد اطلق على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على

الاطلاق وقول العرب امر فلان مستقيم اي عمله واليه الاشارة بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا
وما امر فرعون برشيد اي فعله الحجة الثانية ان اسم الامر في الفعل قد جمع بامور والجمع علامة الحقيقة الثالثة
انه لو كان اسم الامر في الفعل قد جمع بامور والجمع علامة الحقيقة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل
مجازا لم يخل اما ان يكون مجازا بالزيادة او النقصان او المشابهة لمحل الحقيقة او المجاورة له او لما
كان عليه او يئول اليه ولم يتحقق شئ من ذلك في الفعل واذا لم يكن مجازا كان حقيقة وهذه الحجج
ضعيفة ايضا اما الحجة الاولى فلقابل ان يقول لا نسلم صحة اطلاق اسم الامر على الفعل وقولهم
امر فلان مستقيم ليس مسماه الفعل بل شانه وصفته وهو المراد من قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد واما الحجة الثانية فلا نسلم ان الجمع دليل الحقيقة بدليل قولهم
في جمع من سمى حمارا لبلادته حمر وهو مجاز وان سلمنا ان الجمع يدل على الحقيقة ولكن لا نسلم امور جمع
امر بل الامر والامور كل واحد منهما يقع موقع الاخر وليس احدهما جمعا للاخر ولهذا يقال امر فلان
مستقيم فيفهم منه ما يفهم من قولهم امور فلان مستقيمة واما الحجة الثالثة فهو انه لا يلزم من كون
الامر ليس مجازا في الفعل ان يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وانما هو حقيقة فيه من جهة ما
اشتمل عليه من معنى الشان والصفة كما سبق وعلى هذا فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطيا في
القول المخصوص والفعل لا انه مشترك او مجاز في احدهما البحث الثاني في حد الامر وقد اختلف
المعتزلة فيه بناء على انكارهم للكلام النفسي فذهب البلخي واكثر المعتزلة الى ان الامر هو قول
القايل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه اوفى الدلالة على مدلوله وقصد بذلك ادراج صيغة الامر
من غير العربي في الحد وهو فاسد من ثلثة اوجه الاول ان مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بامر بالاتفاق
كالتهديد في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والارشاد في قوله تعالى
فاستشهدوا والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله والاكرام كقوله ادخلوها بسلام امنين والتسخير
والتعجيز الى غير ذلك من المحامل التي باتي ذكرها الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون صيغة افعل الواردة
من النبي صلى الله عليه وسلم نحو الله امرا حقيقة لتحقق ما ذكروه من شرط الامر فيها ويلزم من ذلك ان يكون هو الامر لنا
بها ويخرج بذلك عن كونه رسولا لانه لا معنى للرسول غير المبلغ والكلام المرسل الا ان يكون هو الامر الناهي
كالسيد اذا امر عبده وسواء كانت صفة مخلوقة له كما هو مذهبهم ولله تعالى كما هو مذهبنا الثالث
انه قد ترد مثل هذه الصيغة من الاعلى نحو الادنى ولا يكون امرا بان يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع
وقد ترد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء لا على سبيل الخضوع والتذلل
ولذلك يوصف قايلها بالجهل والحمق بامره ولمن هو على رتبة منه ومنهم من قال الامر صيغة افعل على

بتجردها عن القراين الصارفة لها عن جهة الامر الى التهديد وما عداه من المحامل وهو ايضا فاسد
من حيث انه اخذ الامر في تعريف الامر وتعريف الشئ بنفسه محال وان اقتصروا في التعديل على
القول بان الامر صيغة افعل المجردة عن القراين لا غير وزعموا ان صيغة افعل غير الامر لا تكون مجردة
عن القراين الا ان يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير محقق ومنهم من قال الامر صيغة افعل بشرط
ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال فارادة احداث الصيغة احتراز
عن النايم اذا وجدت هذه الصيغة منه وارادة الدلالة بها على الامر احترازا عما اذا اريد بها التهديد
او ما سواه من المحامل وارادة الامتثال عن الرسول الحاكي المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة
بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال وهو ايضا فاسد من وجهين الاول انه اخذ الامر في حد الامر وتعريف
الشئ بنفسه ممتنع الثاني هو ان الامر الذي هو مدلول الصيغة اما ان يكون هو الصيغة او غير الصيغة
فان كان هو نفس الصيغة فكل ما كان الكلام منها فتام من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة
والدال غير المدلول وان كان هو غير الصيغة فيمتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال بان الامر صيغة
افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط غير المشروط واذا كان الامر غير الصيغة فلا بد من تعريفه
والكشف عنه اذ هو المقصود في هذا المقام ولما انحسمت عليهم للتعريف قال قايلون منهم الامر هو ارادة
الفعل وقد احتج الاصحاب على ابطاله بان السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر
عن ذلك بمخالفة امره وامره بين يدي السلطان قصد لاظهار مخالفته لبسط عذره والخلاص من عقاب
السلطان له فانه يعد امرا والعبد مامورا ومطيعا بتقدير الامتثال وعاصيا بتقدير مخالفة مع علمنا
بانه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان والعاقل لا يقصد ذلك
غير ان مثل هذا لازم على اصحابنا ان كان صحيحا في تفسيرهم الامر بطلب الفعل من جهة ان السيد ايضا امر
في مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بانه يستحيل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقيق عقابه
وكذبه والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته واظهار كذبه وعند ذلك فما هو الجواب لاصحابنا في تفسير الامر
بالطلب يكون جوابا للخصم في تفسيره بالارادة وان زعم بعض اصحابنا بان الامر ليس هو الطلب بل الاخبار
باستحقاق الثواب على الفعل فيلزمه ان يكون الامر لعبده مما يحتمل تصديقه وتكذيبه فما امر لعبده ضرورة
كون الامر خبرا وهو ممتنع كيف وانه على خلاف تقسيم اهل اللغة الكلام الى امر وخبر والحق في ذلك ان يقال
اجمع المسلمون من غير مخالفة من الخصوم على ان من علم الله انه يموت على كفره انه مامور بالايمان وليس
الايمان منه مرادا لله تعالى لانه لا معنى لكونه مرادا لله سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة
بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه فلا يعقل تعلقها بدون تخصيصها له بحالة حدوثه وما

لم يوجد لم تكن متعلقة به وليقع بهذا ههنا فانا استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام واما
اصحابنا فمنهم من قال الامر عبارة عن الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو
فاسد لما سبق من امتناع تصديق الامر وتكذيبه ولانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما امر به
والعقاب على تركه من جهة الشارع حذرا من الخلف في خبر الصادق وليس كذلك بالاجماع اما
الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة ويمكن ان يحترز عن هذا الاشكال
بان يقال هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب غير انه يبقى عليه الاشكال الاول من غير دافع
ومنهم من قال وهم الاكثرون كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي وغيرهم الامر هو القول المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به فقولهم القول كالجنس للامر وغيره من اقسام الكلام وقولهم المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به للفصل بين الامر وغيره من اقسام الكلام ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال
ومنهم من زاد في الحد بنفسه احترازا عن الصيغة فانها لا تقتضي الطاعة بنفسها بل بالتوقيف
او الاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الامر بالمامور والمامور به وهما مشتقان من الامر
والمشتق من الشئ اخفى من ذلك الشئ وتعريف الشئ بما لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الشئ محال ومنهم
من قال الامر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو ايضا باطل بما فيه من تعريف الامر بالطاعة
المتعلقة بالفعل والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف الا بعد موافقة الامر وهو دور ممتنع كيف وان فعل
الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعا بدليل قوله عليه الصلوة
والسلام ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد فعل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة
السؤال امرا اذ الامر لله قبيح شرعا بخلاف السؤال ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيعا في العرف العام
والبادي ليس كذلك والاقرب في ذلك انما هو القول الجاري على قاعدة الاصحاب وهو ان يقال الامر طلب
الفعل على جهة الاستعلاء احترازا عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس فان قيل قولكم الامر هو طلب
الفعل ان اردتم به الارادة فهو مذهب المعتزلة وليس مذهبا لكم وان اردتم غيره فلا بد من تصوره
والا كان فيه تعريف الامر بما هو اخفى من الامر قلنا اجماع العقلاء منعقد على ان الامر قسم من اقسام
الكلام وانه واقع موجود لا ريب فيه وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والارادة بما سبق فما وراء
ذلك هو المعني بالطلب والنزاع في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده آيل الى خلاف لفظي

البحث الثالث في الصيغة الدالة على الامر وقد اختلف القايلون بكلام النفس على الامر صيغة تخصه
وتدل عليه دون غيره في اللغة ام لا فذهب شيخنا ابو الحسن ومن تابعه الى النفي وذهب من عداهم
الى الاثبات قال امام الحرمين والغزالي والذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطا فان قول القايل

لغيره امرتك وانت مامور صيغة خاصة بالامر غير منازعة وانما صيغة افعل هل هي خاصة بالامر
لا لكونها متردده في اللغة بين محامل كثيرة ياتي ذكرها واعلم انه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف
وقول القايل امرتك وانت مامور لا يرفع هذا الخلاف اذ الخلاف انما هو في صيغة الامر المرتجة عنه
للانشاء ومامثل هذه الصيغ امكن ان يقال انها اخبارات عن الامر لا انشاات وان كان الظاهر صحة
استعمالها للانشاء فانه لامانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء كما في قوله طلقت وبعت واشتريت
ونحوه وبيانه انه اذا قال لزوجته طلقتك فان الطلاق يقع عليه اجماعا ولو كان اخبارا لكان اخبارا
عن الماضي والحال لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال ولو كان كذلك لم يخل اما ان يكون قد وجد
منه الطلاق اولم يوجد فان كان الاول امتنع تعليقه بالشرط في قوله ان دخلت الدار لان تعليق ما وجد
ماوجد على وجود مالم يوجد محال وان كان الثاني وجب ان يعد كاذبا وان كان لا يقع الطلاق عليه من خلاف
الاجماع وان قدر انه اخبار عن المستقبل مع الاحالة فيجب ايضا ان لا يقع به الطلاق كالوصح بذلك
وقال لها ستصيرين طالقا في المستقبل فانه لا يقع به الطلاق مع انه صريح اخبار عن وقوع الطلاق في
المستقبل فالليس بصحيح اولى واذا بطل كونه اخبارا تعين ان يكون انشاء اذ الاجماع منعقد على
امتناع الخلو منهما فاذا بطل احدهما تعين الاخر **البحث الرابع** في مقتضى صيغة الامر وفيه اثنى عشرة
مسئلة **المسئلة الاولى** فيما اذا صيغة الامر وفيه وردت مطلقة عربية عن القران وقد اتفق
الاصوليون على اطلاقها باذاء خمسة عشر اعتبار الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة والندب كقوله فكاتبوهم
والارشاد كقوله واستشهدوا وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة غيران الندب
لمصلحة اخروية والارشاد لمصلحة دنيوية والاباحة كقوله فاصطادوا والتاديب وهو داخل في الندب
كقوله كل ما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله والاكرام كقوله ادخلوها بسلام والتهديد
كقوله اعملوا ما شئتم والانذار كقوله تمتعوا وهو في معنى التهديد والتسخير كقوله كونوا قردة والتعجيز
كقوله كونوا حجارة والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز والتسوية كقوله فاصبروا او لا تصبروا والدعاء
كقوله اغفر لي والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وكمال القدرة كقوله كن فيكون وقد
اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة غير انهم اختلفوا فمنهم من قال انها مشتركة
كاشتراك لفظ القرء بين الطلب للفعل وبين التهديد المستدعي لترك الفعل وبين الاباحة المخيرة
بين الفعل والترك ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها ومنهم من قال انها حقيقة
في الطلب ومجاز فيما سواه وهذا هو الاصح وذلك لانا اذا سمعنا ان احدا قال لغيره افعل كذا وتجرد
ذلك عن جميع القراين وفرضناه كذلك فانه يسبق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاه من غير توقف

على امر

على امر خارج دون التهديد المستدعي لترك الفعل والاجابة المخيرة بين الفعل والترك ولو كان
مشتركا او ظاهرا في الاباحة لما كان كذلك واذا كان الطلب هو الفعل السابق الى الفهم عند عدم
القراين مطلقا دل ذلك على كون صيغة افعل ظاهرة فيه فان قيل يحتمل ان يكون ذلك بناء على عرف
طارى على الوضع اللغوي كما في لفظ الغايط والدابة وان سلم دلالة ما ذكرتموه على الظهور في الطلب
غير انه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة لكونها اقل الدرجات فكانت مستيقنة قلنا جواب
الاول ان الاصل عدم العرف الطارى وبقا الوضع الاصلي بحاله وجواب الثاني لا نسلم ان الاباحة متيقنة
اذ هي مقابلة للطلب والتهديد لكونها غير مستدعية للفعل ولا الترك والطلب مستدع للفعل والتهديد
مستدع لترك الفعل فلا يتيقن لواحد منهما **المسئلة الثانية** اذا ثبت ان صيغة افعل ظاهرة في الطلب
والاقتضاء فالفعل المطلوب لابد وان يكون فعله راجحا على تركه فان كان ممتنع الترك كان واجبا وان لم يكن
ممتنع الترك فاما ان يكون ترجحه لمصلحة اخروية فهو المندوب اما المصلحة دنيوية فهو الارشاد وقد
اختلف الاصوليون فمنهم من قال انه مشترك بين الكل وهو مذهب الشيعة ومنهم من قال انه لا دلالة له على
الوجوب والندب بخصوصه وانما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك
ومنهم من قال انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وهو مذهب الشافعي والفقهاء وجماعة من المتكلمين
وابي الحسين البصري وهو قول الجبائي في احد قوليه ومنهم من قال انه حقيقة في الندب وهو مذهب ابي
هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم جماعة من الفقهاء وهو ايضا منقول عن الشافعي ومنهم
من توقف وهو مذهب الاشعري ومن تابعه من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهم وهو الاصح وذلك
لان وضعه مشتركا او حقيقة في البعض اما ان يكون مدركه عقليا او نقليا الاول محال اذ العقول لا مدخل
لها في المنقول لا ضرورة ولا نظرا والثاني فاما ان يكون قطعيا او ظنيا والقطعي فغير متحقق فيما نحن فيه
والقطني فانما ينتفع ان لو كان لو اثبات مثل هذه المسئلة مما يقنع فيه بالظن وهو غير مسلم فلم يبق
غير الوقف فان قيل ما ذكرتموه مبني على ان مدار مثل هذه المسئلة على القطع وهو غير مسلم ولان شيئا
من اللغات وان سلمنا ذلك لكن ما المانع ان يكون المدرك لا عقليا محضا ولا نقليا محضا بل هو
مركب منهما كما ياتي تحقيقه وان سلمنا الحصر فيما ذكرتموه غير انه لازم عليكم في القول بالوقف ايضا
فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه والظن فانما يكتفي به ان لو كانت المسئلة
ظنية فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون جوابا لخصومكم فيما ذهبوا اليه على اختلاف
مذاهبهم قلنا اما انكار القطع في اللغات على الاطلاق فمما يفضي الى انكار القطع في جميع الاحكام
الشرعية لان مبناها بالالفاظ اللغوية ومعقولها وذلك لا فرصاح والقول بان ما ذكرتموه

مبنى على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن فى هذه المسئلة غير متعرضين لنفى ولا اثبات
بل نحن متوقفون فى دوام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظنى امكن ان يقال له متى يكتفى بذلك
فيما نحن فيه اذا كان سقوط اثباته القطع ام لا ولابد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على
الممنوع او المسلم وكل واحد منهما معتذر لما سبق قولهم ما المانع من كونه مركبا من العقل والنقل
قلنا لان ما ذكرناه من التقسيم فى النقل ثابت هاهنا كان مستقلا او غير مستقل او القطع فلا سبيل
له وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقل يكون ظنيا سواء كان العقلى ظنيا او قطعيا قولهم ما ذكرتموه
لازم عليكم فى الوقف قلنا ليس كذلك لان الواقف غير حاكم بل هو ساكت عن الحكم والساكت عن الحكم
لا يفتقر الى دليل فلا يكون ما ذكروه لازما علينا شبه القايلين بالوجوب وقد ذكر ابو الحسين البصرى
ما يناهز ثلثين شبهة دايرة بين غث وغثى وها نحن نلخص حاصلها ونأتى على المعتمد من جملتها
مع حذف الزيادات العرية عن الفايدة ونشير الى جهة الانفصال عنها ثم نذكر بعد ذلك شبه القايلين
بالندب وطريق تحقيقها ان شاء الله تعم فاما شبه القايلين بالوجوب فشرعية ولغوية وعقلية اما
الشرعية فمنها ما يرجع الى الكتاب ومنها ما يرجع الى السنة ومنها ما يرجع الى الاجماع اما الكتاب
فقوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم هدد عليه بقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم
والتهديد على المخالفة دليل الوجوب وايضا قوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب ووجه الاستدلال به ما سبق فى الاية التى قبلها وايضا قوله تعم لابليس ما منعك الا
تسجد اذ امرتك اورد ذلك فى معرض الذم بالمخالفة لا فى معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب
وايضا قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على المخالفة وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعم وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم والمراد من قوله قضى اى الزم
ومن قوله امرا اى مامورا وما لا خيرة فيه من المامورات لا يكون الا واجبا وايضا قوله تعم افعصيت امرى وقوله
تعم لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعم لا اعصى لك امرا وصف مخالف الامر بالعصيان وهو اسم ذم وذلك
لا يكون فى غير الوجوب وايضا قوله تعم فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
فى انفسهم حرجا مما قضيت اى امرت ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما السنة فقوله عليه الصلوة
والسلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته لو راجعته فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما
انا شافع فقالت لا حاجة لى فيه فقد علمت انه لو كان امره كان واجبا والنبى م قررها عليه وايضا قوله م
لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وهو دليل الوجوب والا فلو كان الامر للندب فالسواك
مندوب وايضا قوله لابى سعيد الخدرى حيث لم يجب دعاه وهو فى الصلوة اما سمعت قوله تعم استجيبوا

لله وللرسول اذا دعاكم وبخه على مخالفة امره وهو دليل الوجوب وايضا فانه لما سأله الاقرع بن حابس احجنا
هذا العامنا او للابد قال عليه الصلوة والسلام الابد ولو قلت نعم لوجب وذلك دليل على ان امره
للوجوب واما الاجماع فهو ان الامة فى كل عصر فى ايجاب العبادات الى الان ولم من قوله تعم اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة الى غير ذلك من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وايضا فان ابا بكر
رضى الله عنه استدل على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعم واتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد من
الصحابة فكان ذلك اجماعا واما من جهة اللغة فمن وجوه الاول وصف اهل اللغة من خالف الامر بكونه
عاصيا ومنه قولهم امرتك فعصيتنى وقوله تعم لا يعصون الله ما امرهم وقول الشاعر امرتك امرا حازما
فعصيتنى والعصيان اسم ذم وذلك فى غير الوجوب ممتنع وايضا فان السيد اذا امر عبده بامر فخالفه
حسن الحكم من اهل اللغة بذمه واستحقاقه للعقاب ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما من جهة
العقل فمن وجوه الاول ان الايجاب من المهمات فى مخاطبات اهل اللغة فلو لم يكن الامر للوجوب لخلا
الوجوب عن لفظ يدل عليه وهو ممتنع مع ذكر الحاجة اليه وايضا فانه قد ثبت ان الطلب لا يخرج عن
الوجوب والندب ويمتنع ان يكون حقيقة فى الندب لا بجهة الاشتراك ولا التعيين ولا بطريق التخيير
لان حمل الطلب على الندب معناه افعل ان شئت وهذا الشرط غير مذكور فى الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه
بوجه من هذه مقابل النهى والنهى يقتضى ترك الفعل والامتناع من الفعل جزما فالامر يجب ان
يكون مقتضيا للفعل ومانعا من الترك جزما وايضا فان الامر بالشئ نهى عن جميع اضداده والنهى عن
اضداده مما يمنع من فعلها وذلك غير منصور دون فعل المامور به فكان واجبا وايضا فان حمل الامر
على الوجوب احوط للمكلف لانه ان كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وامنا من ضرر تركه وان
كان للندب فحمله على الوجوب يكون ايضا نافعا غير مضر ولو حملناه على الندب لم نأمن من الضرر بتقدير
كونه واجبا لفوات المقصود الراجح وايضا فان المندوب داخل فى الواجب من غير عكس فحمل الامر
على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب اولى
وايضا فان الامر موضوع لافادة معنى وهو ايجاد الفعل فكان مانعا من نقيضه كالخبر وايضا فان
الامر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه والا كان مرجوحا او مساويا ولو كان مرجوحا لما امر
به لما فيه من الاخلال بالمصلحة الزايدة فى الترك والتزام المفسدة الراجحة فى الفعل
وهو قبيح ولو كان مساويا لم يكن الامر به اولى من النهى عنه وذلك ايضا قبيح واذا كان راجحا فلو جاز
تركه لزم منه الاخلال بارجح المقصودين وهو قبيح فلا يرد به الشرع فتعين الامتناع من الترك
وهو معنى الوجوب والجواب من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان جميع ما ذكروه لا يخرج

له عن الظن وانما يكون مفيدا فيما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه وقوله عليه الصلوة
والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ظني والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه
فعلى ما تقدم واما من جهة التفصيل فانا نخص كل شبهة بجواب اما قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول فهو امر والخلاف في اقتضائه الوجوب بحاله وقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل
وعليكم ما حملتم فاما ان لا يكون للتهديد بل للاخبار بان الرسول عليه الصلوة والسلام ما حمل من
التبليغ وعليكم ما حملتم من القبول فليس في ذلك ما يدل على كون الامر للوجوب وان كان للتهديد
فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الاوامر وليس فيه ما يدل على ان كل امر تهديد
بمخالفته بدليل امر الندب فان المندوب مامور به ما سياتي وليس مهددا على مخالفته واذا انقسم الامر
الى وجوب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه تخرج الجواب عن كل صيغة امر هدد على
مخالفته وحد ومنها ووصف مخالفها بكونه عاصيا وبه دفع اكثر ما ذكروه من الآيات وبخصوص قوله تم
فليحذر الذين يخالفون عن امره انه غير عام في كل امر بصيغة وان قيل بالتعميم بالنظر الى معقوله من جهة
انه مناسب رتب التحذير على مخالفته فانما يصح ان لو لم يتخلف الحكم عنه في امر الندب وقد تخلف
فلا يكون حجة وايضا فانه حذر من مخالفة امره ومخالفة امره ان لا يعتقد موجبه وان لا يفعل على ما هو
عليه من ايجاب او ندب ونحن نقول به وليس فيه ما يدل على ان كل امر للوجوب وبخص قوله لابليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك انه غير عام في كل امر وبخص قوله تم وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الآية ان
المراد من قوله ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي في اعتقاد وجوب المامور به او ندبه وفعله على ما هو
عليه ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا وبخص قوله تم فلا وربك لا يؤمنون الآية انه لا حجة
فيها وقوله تم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت اي حكمت به من الوجوب والندب والاباحة والتحريم
ونحوه وليس فيه ما يدل على ان كل ما قضى به يكون واجبا واما حديث بريرة فلا حجة فيه فانها
سالت عن الامر طلبا للثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب وليس في ذلك
ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب فحيث لم يكن امر المصلحة اخروية لا بجهة الوجوب ولا الندب
قالت لا حاجة لي فيه فان قيل فاجابة شفاعة النبي صم مندوب اليها فاذا لم يكن مامورا بها تعين
ان يكون بالامر للوجوب قلنا انا اذا سلم ان الشفاعة في صورة بريرة غير مامور باجابتها فلا نسلم
انها كانت في تلك الصورة مندوبة حيث ان المندوب عندنا لا بد وان يكون مامورا به واما خبر
السؤال فغيره ما يدل على انه اراد بالامر الوجوب بدليل انه قرن به المشقة والمشقة لا تكون الا
في فعل الواجب لكونه في غير محل الخيرة بين الفعل والترك ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة

دخول حرف لولا على مطلق الامر لا يمنع من هذا التاويل واما خبر ابي سعيد الخدري فلا حجة فيه فان
قوله تم استجيبوا لله وللرسول انما كان محمولا على وجوب اجابة النداء تعظيما لله تم ولرسوله في اجابة
دعائه ونفيا للاهانة عنه والتحقير له بالاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس
وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة واما خبر الحج فلا
دلالة فيه وقوله النبي صم ولو قلت نعم لوجبت ليس لان الامر للوجوب بل لانه يكون بيانا لقوله تم ولله
على الناس حج البيت فانه مقتض للوجوب عينا انه متردد بين التكرار والمرة الواحدة فقوله
لو قلت نعم لوجب تكرره لانه يكون بيانا له الاوجب لانه تم لانه يكون موجبا واما ما ذكروه من الاجماع
فان اريد به ان الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الاوامر فهو غير مسلم وليس هو اولى من قول
القائل انهم كانوا يرجعون في الندب الى مطلق الاوامر مع ان اكثر الاوامر للمندوبات وان اريد به انهم
كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المقترنة بالقرائن فلا حجة فيه واما قصة ابي بكر فلا حجة في
احتجاجهم بقوله تم اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على ان الامر بمطلقه للوجوب وذلك لانهم لم يكونوا منكرين
لاصل الوجوب حتى يستدل على الوجوب بالآية بل انما انكروا التكرار والاستدلال على تكرار ما هو واجب لا يكون
استدلالا على نفس اقتضاء الامر بمطلقه للوجوب واما قولهم ان اهل اللغة يصفون من خالف الامر
المطلق بالعصيان ويحكمون عليه واستحقاق الذم والتوبيخ ليس كذلك فانه ليس القول بملازمة هذه
الامور للامر المطلق وملازمة انتفاء للامر المقيد بالقرينة في المندوبات اولى من العكس فان قيل بل تقييد
المندوب بالقرينة اولى من تقييد الواجب بها فانها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع غير مضر
وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم منه الاحتراز بترك الواجب بتقدير خفائها الفوات المقصود الاعظم
منه فهو معارض بان الاوامر الواردة في المندوبات اكثر منها في الواجبات فان ما من واجب الا وسعه
مندوبات والواجب غير لازم للمندوب ولا يخلو ان المحذور في تقييد الاعم بالقرينة لاحتمال خفائها اعظم
من محذور ذلك في الاخص واما الشبهة العقلية قولهم ان الوجوب من المهمات قلنا والندب من المهمات
وليس اطلاق احد الامرين من لفظ يدل عليه اولى من الاخر وان قيل بان المندوب له لفظ يدل
عليه وهو قول القائل ندبت ورغبت فللوجوب ايضا لفظ يدل عليه وهو قوله اوجبت والزمت
وحتمت قولهم انه يمتنع ان يكون للامر حقيقة في الندب لما ذكروه فهو مقابل بمثله فان حمل الطلب على
الوجوب معناه افعل ولست ممنوعا من الترك وهو غير مذكور في الطلب فلا يكون حمله على احدهما
اولى من الاخر قولهم ان النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب ان يكون الامر مقتضيا للمنع من الترك
فانا لا نسلم ان مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل الا ان يدل عليه دليل كما ذكرناه في الامر وان صح

ذلك في النهي فحاصل ما ذكرناه راجع الى القياس في اللغة وهو باطل بما سبق قولهم ان الامر بالشئ نهي عن
جميع اضداده غير مسلم كما ياتي وان سلم ذلك ولكن انما يمكن القول بان النهي عن اضداده المامور به
مما يمنع من فعلها ان لو كان الامر للوجوب والا بتقدير ان يكون للندب فالنهي عن اضداده يكون نهي
تنزيه فلا يمنع من فعلها وعند ذلك فيلزم منه توقف الوجوب على كون النهي عن اضداده مانعا من
فعلها وذلك متوقف على كون الامر للوجوب وهو دور ممتنع قولهم ان حمل الطلب على الوجوب احوط
للمكلف على ما ذكروه فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير
فعله والعقاب بتقدير تركه وما فيه من مخالفة النفي الاصلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم
والوصف بالعصيان بخلاف المندوب كيف وان المكلف اذا نظر وظهر له ان الامر للندب فقد امن من
الضرر وحصل مقصود الامر قولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ما سبق تقريره قولهم ان
الامر موضوع لمعنى فكان مانعا من نقيضه دعوى محل النزاع والقياس على الخبر من باب القياس
في اللغات وهو باطل بما سبق ثم انه منقوض بالامر بالمندوب فانه مامور به على ما سبق فان قيل
لا يلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقا قلنا يجب ان يعتقد ان ما ذكروه ليس بدليل
حتى لا يلزم منه المخالفة في المندوب وما ذكروه من الشبهة الاخيرة نهي منقضة بالمندوب
واما شبه القائلين بالندب فمنها نقلية وعقلية اما النقلية فقوله ‌م اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا فوض الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا وهو دليل الندبية
واما العقلية فهو ان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب
وليس كل مندوب واجبا لان الواجب ما يلام على تركه والمندوب ليس كذلك ووجب جعل الامر حقيقة
فيه لكونه متيقنا وجوابها من جهة الاجمال ما سبق في شبه القائلين بالوجوب ومن جهة التفصيل
عن الاول انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيئتنا فانه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال
ما استطعتم وليس ذلك خاصية الندب فان كل واجب كذلك وعن الثانية ما سبق من امتناع وجود
المندوب في الواجب ثم لو كان تنزيل لفظ الامر على المتيقن لازما لكان جعله حقيقة في دفع الحرج
عن الفعل اولى لكونه متيقنا بخلاف المندوب فانه متميز بكون الفعل مترجحا على الترك وهو غير
متيقن المسئلة الثالثة اختلف الاصوليون في الامر العري عن القرائن فذهب الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان وذهب اخرون
الى انه للمرة الواحدة ومحتمل للتكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري
كثير من الاصوليين واليه ميل امام الحرمين والواقفية والمختار ان المرة الواحدة لا بد منها

في الامتثال وهو معلوم قطعا والتكرار محتمل فان اقترن به قرينة اشعرت بارادة المتكلم التكرار
حمل عليه والا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافيا والدليل على ذلك انه اذا قال له صل او صم فقد
امره بايقاع فعل الصلوة والصوم وهو مصدر الفعل والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ولهذا
يصح تفسيره به فانه لو قال لزوجته انت طالق ثلثا وقع به الثلاث لما كان تفسيرا للمصدر وهو
الطلاق ولو اقتصر على قوله انت طالق لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال لفظه للثلاث فاذا قال
صل فقد امره بايقاع المصدر وهو الصلوة والمصدر محتمل للعدد فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة
العدد حمل عليه والا فالمرة الواحدة تكون كافية ولهذا فانه لو امر عبده ان يتصدق صدقة او يشتري
خبزا او لحما فانه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ولو زاد على ذلك فانه يستحق اللوم والتوبيخ
لعدم القرينة الصارفة اليه وان كان اللفظ محتملا له وانما كان كذلك لان حال الامر متردد بين ارادة
العدد وعدم ارادته وانما يجب العدد مع ظهور الارادة اما الفرض فيما اذا عدمت القرائن المشعرة
له وعلى هذا فقد بطل القول بعدم اشعار اللفظ بالعدد مطلقا وبطل القول بظهوره فيه وبالوقف
ايضا والاعتراض هاهنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم فمن اعتقد ظهوره في التكرار احتج
بشبه الاولى منها ان اوامر الشارع في الصوم والصلوة محمولة على التكرار فدل على اشعار الامر به الثانية
ان قوله تعالى اقتلوا المشركين يعم كل مشرك فقوله صم فصل ينبغي ان يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ الى
الازمان كنسبته الى الاشخاص الثالثة ان قوله صم كقوله لا تصم ومقتضى النهي الترك ابدا فوجب ان
يكون الامر مقتضيا للفعل ابدا لاشتراكهما في الاقتضاء والطلب الرابعة ان الامر اقتضى فعل الصوم
واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا فكذلك الموجب الآخر الخامسة ان الامر لا اختصاص له
بزمان دون زمان فليس حمله على البعض اولى من البعض فوجب التعميم السادسة انه لو لم يكن الامر
للتكرار لما صح الاستثناء منه لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة ولا تطرق النسخ اليه لان ذلك
يدل على البداء وهو محال على الله تعالى ولا حسن الاستفهام من الامر انك اردت المرة الواحدة او التكرار
ولكان قول الامر لعبده صل مرة واحدة غير مفيد وكان قوله صل مرارا تناقضا ولكان اذا لم يفعل المامور
ما امر به في اول الوقت محتاجا في فعله ثانيا الى دليل وهو ممتنع السابعة ان الحمل على التكرار احوط
للمكلف لانه ان كان للتكرار فقد حصل المقصود ولا ضرر وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضرا الثامنة
ان الامر بالشئ نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداده يقتضي استغراق الزمان وذلك يستلزم
استدامة فعل المامور به التاسعة قوله ‌م اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم اي فاتوا مما امرتكم به
ما استطعتم وذلك يقتضي وجوب التكرار العاشرة ان عمر بن الخطاب سال النبي ‌م لما راه قد جمع

بينهما والاقتضاء فرع صحة القياس فى اللغات وقد ابطلناه وان سلمنا صحة ذلك فغيرا لفرق
وبيانه من وجهين الاول ان من امر غيره ان يضرب فضاربه بايقاع مصدره وهو الضرب
فاذا ضرب مرة واحدة يصح ان يقال وجد الضرب واذا قال له لا تضرب فمقتضاه عدم ايقاع
الضرب فاذا انتهى فى بعض الاوقات دون البعض يصح ان يقال لم يضرب الثانى ان حمل
اللفظ على التكرار مما يفضى الى تعطيل الحوائج المهمة وامتناع الاتيان بالمامورات التى لا يمكن
اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهى عنه وعن الرابعة انها غير صحيحة وذلك لان دوام اعتقاد
الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفادا من نفس الامر وانما هو من احكام الايمان فتركه يكون
كفرا والكفر منهى عنه دائما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائما فى الاوامر المقيدة واما العزم فلا
نسلم وجوبه ولهذا فان من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضره انتباهه ولو كان العزم
واجبا فى ذلك الوجوب عليه كالوضان وقت العبادة وهو نائم وان سلمنا وجوب العزم ولكن
لا نسلم وجوبه دائما بل هو تبع لوجوب المامور به وان سلمنا وجوبه دائما فلا نسلم كونه مستفادا
من نفس الامر ليلزم ما قيل بل هو مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الامر الوارد بالعبادة
ولهذا وجب فى الاوامر بالفعل مرة واحدة وعن الخامسة انها باطلة من جهة ان الامر غير مشعر
بالزمان وانما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المامور به ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض
الازمنة دون البعض التعميم كالمكان وعن السادسة هو قولهم لو كان للمرة الواحدة لما دخله
النسخ ليس كذلك عندنا فانه لو امر بالحج فى السنة المستقبلة جاز نسخه عندنا قبل التمكن من الامتثال
على ما ياتى وانما ذلك لازم على المعتزلة واما دخول الاستثناء فمن اوجب الفعل على الفور فيمتنع
منه ومن اوجبه على التراخى فلا يمنع من استثناء بعض الاوقات التى المكلف مخير فى ايقاع الواجب
فيها واما حسن الاستفهام فانما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له تاكيدا فانه محتمل لارادة
التكرار وارادة المرة الواحدة وبه يخرج الجواب عن قوله صل مرة واحدة وقوله صل مرارا غير متناقض
بل غايته دلالة الدليل على ارادة التكرار المحتمل واذا لم يفعل ما امر به فى اول الوقت فمن قال بالتراخى
لا يحتاج الى دليل اخر لان مقتضى الامر المطلق عنده تخيير المامور فى ايقاع الفعل فى اى وقت شاء من
ذلك الوقت ومن قال بالفور فلا بد له من دليل فى ثانى الحال وعن السابعة ما سبق فى الواجب
والمندوب وعن الثامنة لا نسلم ان الامر بالشئ نهى عن اضداده وان سلم ذلك ولكن اقتضاء
النهى للاضداد بصفة الدوام فرع كون الامر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محل النزاع واما قوله ع
اذا امرتكم بامر الحديث انما يلزم ان لو كان ما زاد على المرة الواحدة مامورا به وليس كذلك واما حديث

بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح وقال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم
تكرار الطهارة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لما كان للسؤال معنى والحادية عشر انه اذا
قال الرجل لغيره احسن عشرة فلان فانه يفهم منه التكرار والدوام واما شبه القائلين بامتناع احتماله للتكرار
فاولها ان من قال لغيره ادخل الدار يعد ممتثلا بالدخول مرة واحدة كما يصير ممتثلا لقوله اضرب رجلا
بضرب رجل واحد ولذلك لا يلام بترك التكرار بل يلام من لامه عليه وثانيها انه لو قال القائل
صام زيد صدق على المرة الواحدة من غير ادامة فليكن مثله فى الامر وثالثها انه لو حلف انه ليصلين
او ليصومن برت يمينه بصلوة واحدة وبصوم يوم واحد وعدا تيانا بما التزم به فكذلك فى الالتزام بالامر
ورابعها انه لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتى لم يملك اكثر من تطليقة واحدة وخامسها انه لو كان
الامر للتكرار لكان قوله صل مرارا غير مفيد وكان قوله صل مرة واحدة نقضا وليس كذلك وسادسها انه لو كان
مطلق الامر للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما تكليفا بما لا يطاق وان يكون الامر بكل
واحدة مناقضا للاخرى وهو ممتنع واما شبه القائلين بالوقف فاولها ان الامر بطلقه غير ظاهر فى المرة
الواحدة ولا فى التكرار ولهذا فانه يحسن ان يستفهم من الامر عند قوله اضرب ويقال له مرة واحدة او مرارا
ولو كان ظاهرا فى احد الامرين لما حسن الاستفهام وثانيها انه لو كان ظاهرا فى المرة الواحدة لكان قول
الامر اضرب مرة واحدة تكرارا او مرارا تناقضا وكذلك لو كان ظاهرا فى التكرار والجواب عن الشبهة الاولى
للقائلين بالتكرار هو ان حمل بعض الاوامر وان كانت متكررة على التكرار لا يدل على استفادة ذلك من
ظاهرها والا كان ما حمل من الاوامر على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفادا من ظاهر الامر ويلزم من ذلك
اما التناقض او اعتقاد الظهور فى احد الامرين دون الاخر من غير اولوية وهو محال فان قيل اعتقاد الظهور
فى التكرار اولى لان ما حمل من الاوامر على التكرار اكثر من المحمول على المرة الواحدة وعند ذلك فلو جعلناه
ظاهرا فى المرة الواحدة كان المحذور اللازم من مخالفته فى الحمل على التكرار اقل من المحذور اللازم من جعله
ظاهرا فى التكرار عند حمله على المرة الواحدة قلنا هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الامر ظاهر فى احد الامرين
وليس كذلك بل الامر عندنا انما يقتضى ايقاع المصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته لان الامر ظاهر فيها لا
فى التكرار فحمل الامر على احدهما بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر فى الاخر لعدم تحققه فيه وعن الثانية وان
سلمنا ان العموم فى قوله تعالى اقتلوا المشركين وانه يتناول كل مشرك فليس ذلك الا لعموم اللفظ ولا يلزم مثله
فيما نحن فيه لعدم العموم فى قوله صم بالنسبة الى جميع الازمان بل لو قال صم فى جميع الازمان كان نظير القوله
اقتلوا المشركين وعن الثالثة لا نسلم ان النهى المطلق للعموم وانما يقتضيه عند التصريح بالدوام او ظهور
قرينة تدل عليه كما فى الامر وان سلمنا اقتضاءه للدوام لكن فما ذكروه من الحاق الامر بالنهى بواسطة الاشتراك

منها

عمر فلا يدل على انه فهم ان الامر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرار الصلوة بل لعله اشكل عليه انه
للتكرار فسال النبي صلعم عن عمد وسهو في ذلك لازاحة الاشكال بمعرفة كونه للتكرار ان كان فعل
النبي صلعم سهوا او لا للتكرار ان كان فعله عمدا كيف وان فهم عمر لذلك مقابل باعراض النبي صلعم عن التكرار
ولو كان للتكرار لما اعرض عنه وله الترجيح واما الشبهة الاخيرة فانما عم الامر فيها بالاكرام وحسن العشرة
للاقران لان ذلك انما يقصد به التعظيم وذلك لاستحقاق المامور باكرامه للاكرام وهو سبب للامر فمهما
لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق
الامر والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع احتمال الامر المطلق للتكرار ان ذلك يدل على ان
الامر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه امتناع احتماله ولهذا فانه لو قال ادخل الدار مرارا بطريق التفسير
فانه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير وعن الثانية ان ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه
دفع الشبهة الثالثة واذا قال لوكيله طلق زوجتي فانه لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الامر
فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على التفسير صح وعن الخامسة ما سبق وعن السادسة
انها باطله وذلك لان زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار اما ان لا يكون منافيا له او يكون منافيا
فان كان الاول فلا اتجاه لما ذكروه وان كان الثاني فغايته تعذر العمل بالامر في التكرار عند لزوم الحرج
فيكون ذلك قرينة مانعة من صرف الامر اليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة وجواب شبه
القائلين بالوقف ما سبق فجواب من تقدم **المسئلة الرابعة** الامر المعلق بشرط كقوله تعالى اذا زالت
الشمس فصلوا وصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا هل يقتضي تكرار المامور به بتكرر الشرط والصفة
ام لا فمن قال ان الامر المطلق يقتضي التكرار فهو ههنا اولى ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار
اختلفوا ههنا فمنهم من اوجبه ومنهم من نفاه وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول
ما علق به المامور من الشرط والصفة اما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر لوجوب الفعل المامور به
كالزاني او لا يكون كذلك بل الحكم متوقف عليه من غير تاثير له فيه كالاحصان الذي يتوقف عليه الرجم
في الزنى فان كان الاول فالاتفاق واقع على تكرار الفعل بتكرره نظرا الى تكرر العلة ووقوع الاتفاق
على التعبد باتباع العلة مهما وجدت فالتكرار مستند الى تكرار العلة لا الى الامر وان كان الثاني فهو
محل الخلاف والمختار انه لا تكرار وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية الحجة الاولى انهم قالوا
اجمعنا على ان الخبر المعلق بالشرط او الصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه كما لو قال ان جاء زيد جاء عمرو
فانه لا يلزم تكرر مجيء عمرو من تكرر مجيء زيد فكذلك في الامر وهي باطلة فان حاصلها يرجع الى
القياس في اللغة وقد ابطلناه الثانية انه اذا قال لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر

الطلاق بتكرار الدخول كذلك في قوله اذا زالت الشمس فصلوا وهو ايضا من جنس ما تقدم لما فيه
من قياس الامر على انشاء الطلاق الذى باطل ليس لثالثة ان اللفظ لا دلالة فيه الا على تعليق شيء
بشيء وهو اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة والمشعر بالاعم لا يلزم ان يكون
مشعرا بالاخص وحاصل هذه الحجة ايضا يرجع الى محض الدعوى بان الامر المضاف الى الشرط او
الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرر الشرط او الصفة وهو عين محل النزاع وانما الواجب ان
يقال انه مشعر بالاعم والاصل عدم اشعاره بالاخص والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار
لم يخل اما ان يكون المقتضي له نفس الامر او الشرط او الصفة او مجموع الامرين لا جائز ان يقال
بالاول لما سبق في المسئلة المتقدمة ولا بالثاني لان الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده
وجوده بل انما تاثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في
قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق انما كان لضرورة وجود الموجب وهو قوله انت طالق لا لنفس
دخول الدار شرط والا كان دخول الدار موجبا للطلاق مطلقا وهو محال ولا جائز ان يقال بالثالث لانا اجمعنا
على انه اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما انه لا يقتضي التكرار وذلك اما ان يكون مع
تحقق الموجب للتكرار او لا مع تحققه لا جائز ان يقال بالاول والا فانتفاء التكرار اما لمعارض
او لا لمعارض والاول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن اعماله وهو خلاف الاصل والثاني
ايضا باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض له فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب فان قيل
ما ذكرتموه معارض من وجوه الاول انه قد وجد في كتاب الله اوامر معلقة بشروط وصفات وهي
متكررة بتكررها وهي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وقوله والسارق والسارقة والزانية
والزاني ولو لم يكن ذلك مقتضيا للتكرار لما كان متكررا الثاني ان العلة يتكرر الحكم بتكررها اجماعا و
الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة فكان اقتضاؤه للتكرار اولى الثالث
ان نسبة الحكم الى اعداد الشرط المعلق به نسبة واحدة ولا اختصاص له بالموجود الاول منها دون
ما بعده وعند ذلك فاما ان يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانيا وثالثا انتفاؤه مع وجود الشرط
الاول او من وجوده مع الاول الوجود مع الثاني وما بعده ضرورة التسوية والاول خلاف الاجماع
الثاني هو المطلوب الرابع انه لو لم يكن الامر مقتضيا لتعلق الحكم بجميع الشروط بل بالاول منها فيلزم
ان يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني دون الاول قضاء وكانت مفتقرة الى دليل اخر وهو ممتنع الخامس
ان النهي المعلق بالشرط مفيد التكرار كما اذا قال ان دخل زيد الدار فلا تعطه درهما والامر ضد النهي
فكان مشاركا له في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء السادس ان تعلق الامر على الشرط

الدايم موجب لدوام المامور به بدوامه كما لو قال اذا وجد شهر رمضان فصمه فان الصوم يكون دائما
بدوام الشهر وتعليق الامر على الشرط للتكرير في معناه فكان دايما والجواب عن الاول انه اذا ثبت
بما ذكرناه ان الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار فحيث قضى بالتكرار فاما ان الشرط
والصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر كما في الزنا والسرقة او لا يكون علة له فان كان الاول فالتكرار انما
لتكرر العلة الموجبة للحكم ولا كلام فيه وان كان الثاني فيجب اعتقاد كونه متكررا لدليل اقتضاه
غير الامر المعلق بالشرط والصفة لما ذكرناه من عدم اقتضاءه كيف وانه كما قد يتكرر الفعل المامور
به بتكرر الشرط فقد لا يتكرر كالامر بالحج فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها وعن
الثاني انه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونه موجبة للحكم تكرره بتكرر الشرط مع انه غير موجب
للحكم كما تقرر وعن الثالث انه انما يلزم القائلين بالوجوب على الفور وليس كذلك عندنا بل الامر مقتض للامتثال
مع استواء التقديم والتاخير فيه اذا علم تجدد الشرط وغلب على الظن بقاء المامور به ويكون الامر قد
اقتضى تعلق المامور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض واما
ان لم يغلب على الظن تجدد الشرط ولا بقاء المامور الى حالة وجود الشرط الثاني فقد تعين اختصاص المامور
بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وعلى هذا فتخرج الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان حاصله يرجع
الى قياس الامر على النهي في اللغة وهو باطل بما سبق كيف وانا لا نسلم ان النهي المضاف الى الشرط يتكرر
بتكرر الشرط ما اقتضاه النهي انما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول سواء تجدد الشرط ثانيا او لم يتجدد
وعن السادس ان الشرط المستشهد به وان له دوام في زمان معين والحكم موجود معه فهو واحد
والمشروط غير متكرر بتكرره وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرط ليس غير تكرر
لزوم التكرر بتكرره في محل النزاع **المسئلة الخامسة** اختلفوا في الامر المطلق هل يقتضي تعجيل فعل
المامور به فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر على التكرار الى وجوب التعجيل فذهبت
الشافعية والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو الحسين البصري الى التراخي
وجواز التاخير عن اول وقت الامكان واما الواقفية فقد توقفوا لكن منهم من قال التوقف انما هو
في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل ياثم بالتاخير اختلفوا فيه فمنهم
من قال بالتاثيم ومنهم من لم يوثمه ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والمختار
انه مهما فعل مقدما كان او مؤخرا كان ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير والدليل على ذلك ان الامر حقيقة
في طلب الفعل لا غير فمهما اتى بالفعل في اي زمان كان مقدما او مؤخرا كان اتيا بمدلول الامر فيكون
ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير لكونه اتيا بما امر به على الوجه الذي امر به وبيان ان مدلول الامر

طلب الفعل لا غير وجهان الاول انه دليل على طلب الفعل بالاجماع والاصل عدم دلالته على امر خارج
والزمان وان كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المامور به فلا يلزم ان يكون داخلا في مدلول
الامر فان اللازم للشيء اعم من الداخل في معناه ولا ان يكون متعينا كما لا يتعين الآلة في الضرب
ولا الشخص المضروب وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب الوجه الثاني انه يجوز ورود
الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي ويصح مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين والاصل في
الاطلاق الحقيقة ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل لان الاصل عدم ما سواه فيجب ان
يكون هو مدلول الامر في الصورتين دون ما به الافتراق من الزمان وغيره نفيا للتجوز والاشتراك
عن اللفظ فان قيل ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت عن الدخول في مقتضى الامر معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه من وجوه خمسة الاول انه لو قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه
تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التاخير ولولا انه من مقتضيات
الامر لما كان كذلك والاصل عدم القرينة الثاني ان مدلول الامر وهو الفعل المامور به لا يقع الا في وقت
وزمان فوجب ان يكون الامر مقتضيا للفعل في اقرب زمان كالمكان وكما لو قال لزوجته انت طالق او لعبده
انت حر فان مدلول لفظه يقع على الفور في اقرب زمان الثالث ان الامر مشارك للنهي في مطلق
الطلب والنهي مقتض للامتثال على الفور فوجب ان يكون الامر كذلك الرابع ان الامر بالشيء نهي عن جميع
اضداده والنهي عن اضداده المامور مقتض للانتهاء عنها على الفور وذلك متوقف على فعل المامور
به على الفور فكان مقتضيا له على الفور الخامس انه تم عليه ابليس ووبخه على مخالفة الامر بالسجود
لادم في الحال بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضيا له في الحال لما
حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عذرا لابليس في تاخيره سلمنا عدم دلالة الامر على وجوب الفعل على
الفور لفظا لكن لم قلتم انه لا يكون مستلزما له بواسطة دلالته على اصل الوجوب وبيان ذلك
من وجوه اربعة الاول ان الامر اذا دل على وجوب الفعل فقد اجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور مع
ان ذلك لم يكن مقتضى الامر بل هو من لوازم مقتضاه على الفور اولى لاصالته الثاني ان اجماع السلف
منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الامر ولا اجماع في المؤخر فكان القول بالتعجيل احوط واولى
الثالث ان الفعل واجب بالاتفاق فلو جاز تاخيره فاما ان يجوز الى غاية معينة او لا الى غاية فان جاز
تاخيره الى غاية معينة فاما ان تكون معلومة للمامور او لا تكون معلومة له فان كانت معلومة فاما
ان تكون مذكورة بان يقال له الى عشرة ايام مثلا او موصوفة الاول خلاف الغرض اذ الغرض فيما اذا امر مطلقا
غير مقيد بوقت في الذكر وان كان الثاني فالوقت الموصوف لا يخرج بالاجماع عن الوقت الذي انتهى اليه

غلب على ظنه انه لو اخر المامور به عنه لفات وذلك لا يكون الا بامارة يدل عليه وهي بالاجماع غير خارجة عن المرض الموجع على انه وكل واحد من الامرين مضطرب مختلف فانه قد يموت قبل ذلك او يعيش بعده فلا يعتمد عليه وان كانت الغاية غير معلومة له مع انه لا يجوز له التاخير عنها كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع هذا كله فيما اذا جاز التاخير الى غاية فاما ان يجوز التاخير ببدل او لا ببدل فان كان ببدل فذلك البدل اما ان يكون واجبا او غير واجب لا جايز ان لا يكون واجبا والا لما كان بدلا عن الواجب فالاجماع وان كان واجبا فهو ممتنع لوجوه الاول انه لو كان واجبا لوجب ايتاه المامور حالة ورود الامر على من حضره حذرا من فوات الواجب الذي هو البدل كالوضات الوقت وكان نايما الثاني هو ان الامر لا يعرض فيه لوجوب البدل والاصل عدم دليل اخر ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه الثالث ان البدل لو كان واجبا لكان قايما مقام البدل ومحصلا للمقصود والا لما كان بدلا لما فيه من فوات مقصود الاصل ويلزم من ذلك سقوط المامور به بالكلية بتقدير الاتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده وهو محال الرابع انه لو كان البدل واجبا لم يخل اما ان يجوز تاخيره عن الوقت الثاني من ورود الامر او لا يجوز فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في اصل المامور به وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فهو ايضا ممتنع لان البدل لا يزيد على نفس المبدل وقت المبدل غير معين فكذا البدل وان جاز التاخير لا ببدل ففيه اخراج الواجب عن حقيقته وهو محال الرابع من الوجوه الاول ان امتثال المامور به من الخيرات وهو سبب الثواب فوجب تعجيله لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض امر بالمسارعة والمسابقة وهي التعجيل والامر للوجوب والجواب عن الوجه الاول انا نفهم التعجيل من السيد بسقي الماء من الظن لحاجة السيد اليه في الحال اذ الظاهر انه لا يطلب سقي الماء من غير حاجة اليه حتى انه لو لم يعلم او يظن ان حاجته اليه داعية في الحال لما فهم منه امره التعجيل ولا حسن ذم العبد بالتاخير فان قيل اهل العرف انما يذمون العبد لمخالفته مطلق الامر ويقولون في معرض الذم خالف امر سيده وذلك يدل على ان مطلق الامر هو المقتضي للتعجيل دون غيره قلنا انما نسلم صحة ذلك في الامر المقيد بالقرينة دون المطلق والامر فيما نحن فيه مقيد ثم هو معارض بحسن مطلق الامر بصحة عذر العبد بقوله انما اخرت لعدم علمي وظني بدعو حاجته اليه في الحال وليس احد الامرين اولى من الاخر وعن الثاني من وجهين الاول لا نسلم تعين اقرب الاماكن ولا نسلم ان قوله انت طالق وانت حر تفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه لغة بل ذلك بسبب جعل الشارع له علامة على ذلك الحكم الحالي ولا يلزمه من ذلك ان يكون الامر موضوعا للفور الثاني ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع كما سبق وعن الثالث والرابع ما سبق في المسئلة المتقدمة وعن الخامس ان توبيخ ابليس انما كان لاباه

واستكباره ويدل عليه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر ولتجبره على ادم بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولا يمكن اضافة التوبيخ الى الامر من حيث هو امر لانه منقسم الى امر ايجاب واستحباب كما سبق تقريره ولا توبيخ على مخالفة امر الاستحباب اجماعا ولو كان التوبيخ على مطلق الامر لكان امر الاستحباب موبخا على مخالفته فلم يبق الا ان يكون التوبيخ على امر الايجاب وهو منقسم الى امر ايجاب على الفور وامر ايجاب على التراخي كما اذا قال اوجبت عليك متراخيا ولا يلزم منه ان يكون مطلق الامر للايجاب حالا وان سلمنا انه وبخه على مخالفة الامر في الحال ولكن لا نسلم ان الامر بالسجود كان مطلقا بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها على الفور من غير مهلة قولهم فلم قلتم بانه لا يكون مستلزما للفور بواسطة دلالته على وجوب الفعل قلنا الاصل عدم ذلك قولهم انه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل قلنا ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل قولهم انه من لوازم وجوب الفعل قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل او من لوازم وجوب الفعل قولهم انه من لوازم وجوب الفعل قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل او من لوازم وجوب الفعل الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل بدليل ما لو اوجب الفعل مصرحا بتاخيره فانه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه وان لم يكن وجوب الفعل على الفور قولهم القول بالتعجيل احوط للمكلف قلنا الاحتياط انما هو باتباع المكلف ما اوجبه ظنه فان ظن الفور وجب عليه اتباعه وان ظن التراخي وجب عليه اتباعه والا فبتقدير ان يكون قد غلب على ظنه التراخي فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه يكون حراما وارتكاب المحرم اضرار فلا يكون احتياطا قولهم لو جاز التاخير اما ان يكون الى غاية او لا الى غاية الى اخره فهو منقوض بما لو صرح الامر بجواز التاخير فان كل ما ذكروه من الاقسام متحقق فيه مع جواز تاخيره وما ذكروه من الايتين الاخيرتين فهي غير دالة على وجوب تعجيل الفعل المامور به فانهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة الى الخيرات والمغفرة والمراد به انما هو المسارعة الى سبب ذلك ولا دلالة لهما على التسبب بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له على ما يأتي تقريره فلا دلالة لهما على المسارعة الى كل سبب للخيرات والمغفرة فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها ولا يعم كل فعل مامور

المسئلة السادسة

الامر بالشي على التعيين هل هو نهي عن اضداده اختلفوا فيه وتفصيل المذهب اما اصحابنا فالامر عندهم هو الطلب القايم بالنفس وقد اختلفوا فمنهم من قال الامر بالشي بعينه نهي عن اضداده وان طلب الفعل بعينه طلب ترك اضداده وهو قول القاضي ابي بكر في اول اقواله ومنهم من قال هو نهي عن اضداده بمعنى انه يستلزم النهي عن الاضداد لا ان الامر هو عين النهي وهو ما اختاره القاضي في اخر

اقواله ومنهم من منع ذلك مطلقا واليه ذهب امام الحرمين والغزالي واما المعتزلة فالامر عندهم نفس
صيغة افعل وقد اتفقوا على ان عين صيغة افعل لا تكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل وليس احدهما
عين الاخرى وانما اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن اضداده من جهة المعنى فذهب
القدماء من مشايخ المعتزلة المصنفة ومن المعتزلة من صار اليه كالقاضي وابي الحسين البصري وغيرهما
من المعتبرين منهم ومعنى كونه نهيا عن الاضداد من جهة المعنى عندهم ان صيغة الامر تقتضي
ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ومنهم من فصل بين امر الايجاب والندب وحكم بان امر الايجاب
يكون نهيا عن اضداده ومقتضاها لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان
اضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا تنزيه والمختار انما هو التفصيل
وهو اما ان نقول بجواز التكليف بما لا يطاق او لا نقول فان قلنا بجوازه على ما هو مذهب الشيخ ابي
الحسن كما سبق تقريره فالامر بالفعل لا يكون بعينه نهيا عن اضداده ولا مستلزما للنهي عنها بل جائز
ان يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة فضلا من كونه منهيا عنه وان منعنا من ذلك فالمختار ان
الامر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن اضداده لا ان يكون عين الامر هو عين النهي عن الضد وسواء كان
الامر امر ايجاب او ندب اما انه مستلزم للنهي عن الاضداد فلان فعل المامور به لا يتصور الا بترك
اضداده وما لا يتم فعل المامور به دون تركه فهو واجب الترك ان كان الامر للايجاب ومندوب
الى تركه ان كان الامر للندب على ما سبق تقريره وهو معنى كونه منهيا عنه غير ان النهي عن اضداد
الواجب يكون نهي تحريم وعن اضداد المندوب نهي تنزيه واما انه لا يكون عين الامر عين النهي اما اذا
قلنا ان الامر هو صيغة افعل فظاهر على ما سبق واما على قولنا ان الامر هو الطلب القايم بالنفس فلانا
اذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني القديم فهو وان اتحد على اصلنا فانما يكون امرا بسبب تعلقه
بايجاد الفعل وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا بسبب تعلقه بترك الفعل وهما بسبب التغاير في التعلق
والمتعلق متغايران وان فرضنا الكلام في الطلب القايم بالمخلوق فهو وان تعدد فالامر منه ليس انما هو
الطلب المتعلق بايجاد الفعل والنهي منه هو الطلب المتعلق بتركه وهما غيران فان قيل لو كان الامر بالفعل
مستلزما للنهي عن اضداده لكان الامر بالعبادة مستلزما للنهي عن جميع المباحات المضادة
لها ويلزم من ذلك ان يكون حراما ان كان النهي نهي تحريم او مكروهة ان كان النهي نهي تنزيه وخروج
المباح عن كونه مباحا كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة بل ويلزم منه ان يكون ما عدا العبادة
المامور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها ومحرمة او مكروهة وهو محال كيف وان الآمر
بالفعل قد يكون غافلا عن اضداده والغافل عن الشيء لا يكون ناهيا عنه لان النهي عن الشيء يستدعي

العلم به والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال سلمنا انه مستلزم للنهي عن اضداده لكن يمتنع ان يكون النهي
عن الاضداد غير الامر بل يجب ان يكون هو هو بعينه كما قاله القاضي ابو بكر في احد قوليه وبيانه
انه اذا وقع الاتفاق على انه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده فذلك النهي ان كان هو غير الامر
فاما ان يكون ضدا له او مثلا او خلافا لا جائز ان يكون ضدا والا لما اجتمعا وقد اجتمعا ولا جائز
ان يكون مثلا لان المتماثلات اضداد على ما عرف في الكلاميات جائز ان يكون خلافا والا لجاز وجود
احدهما دون الاخر كما في العلم والارادة ونحوهما ولجاز ان يوجد احدهما مع ضد الاخر كما يوجد العلم
بالشيء مع الكراهة المضادة لارادته ويلزم من ذلك انه اذا امر بالحركة المضادة للسكون اذا كان
النهي عن السكون مخالفا للامر بالحركة ان يجتمع الامر بالحركة والامر بالسكون المضاد للنهي عنه وفيه الامر
بالضدين معا وهو ممتنع على ما وقع به الفرض واذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد وعلى هذا فالحركة
عين ترك السكون وشغل الجوهر بحيز هو عين تفريغه لغيره وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد عين
البعد من المغرب فطلب احدهما يكون بعينه طلبا للاخر لاتحاد المطلوب والجواب عن السؤال الاول
انا لا نمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة المامور بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل
المامور به لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلوة في الدار المغصوبة فانه في ذاته غير منهي عنه وان كان منهيا
عنه من جهة ما يتعلق به من شغل ملك الغير كما سبق تقريره ولا التفات الى ما يهول به من خروج ا
المباحات عن كونها مباحة فان ذلك انما يلزم ان لو قيل بكونها منهيا عنها في ذواتها واما اذا قيل بكونها
منهيا من جهة كونها مانعة من فعل المامور به فلا قولهم انه قد يامر بالفعل من هو غافل عن اضداده
قلنا لا نسلم ان الامر بالشيء عند كونه امرا به يتصور ان يكون غافلا عن طلب ترك ما يمنع من فعل المامور
به من جهة الجملة وان كان غافلا عن تفصيله ونحن انما نريد بقولنا ان الامر بالشيء يستلزم
النهي عن الاضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل قولهم انه يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد غير
الامر قلنا دليله ما سبق وما ذكره القاضي ابو بكر من التعليل فالمختار منه انما هو قسم المخالف ولا يلزم
من ذلك جواز انفكاك احدهما عن الاخر لجواز ان يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة كما في المتضايفات
وكل متلازمين من الطرفين وبه يمتنع الجمع بين وجود احدهما وضد الاخر ولا يلزم من جواز ذلك
في بعض المختلفات جوازه في الباقي واذا بطل ما ذكروه من التعليل للاتحاد بطل ما هو مبني عليه **المسئلة**
التاسعة مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة ان الاتيان بالمامور به يدل على الاجزاء خلافا
للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال لا يدل على الاجزاء وقبل الخوض في الحجاج لا بد من
تحقيق معنى الاجزاء المكون المتوارد بالنفي والاثبات على محز واحد فنقول كون الفعل مجزيا قد يطلق بمعنى

انه امتثل به الامر عند ما اذا اتى به على الوجه الذي امر به وقد يطلق بمعنى انه مسقط للقضاء واذا
علم معنى كون الفعل مجزيا ففي اتفق الكل على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يكون مجزيا بمعنى
كونه امتثالا للامر وذلك مما لا خلاف فيه وانما خلاف القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا بالاعتبار الاخر وهو انه
لا يسقط القضاء ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح به في عمده وعلى هذا فلو استدل من
اصحابنا كامام الحرمين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل امتثالا وخروجا عن عهدة الامر الاول
فقد استدل على محل الوفاق وحاد عن موضع النزاع لكن قد اورد ابو الحسين البصري اشكالا على تفسير
اجزاء الفعل بكونه مسقطا للقضاء وقال لو امر بالصلوة مع الطهارة فاتى بها من غير طهارة ومات عقيب
الصلوة فانه لا يكون فعله مجزيا وان كان القضاء ساقطا وربما زاد عليه بعض الاصحاب وقال يمتنع تفسير
الاجزاء بوجوب القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزيا والعلة لا بد وان تكون
مغايرة للمعلول والوجه في ابطالهما ان يقال اما الاول فلان الاجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقا ليلزم
ما قيل بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء وذلك غير متصور في حق الميت واما
الثاني فلان علة صحة وجوب القضاء انما هو استدراك مصلحة ما فات من اصل العبادة او صفتها او مصلحة
ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع لا ما قيل واذا اتضح محل النزاع فنعود الى المقصود فنقول الفعل المامور
به لا يخلو اما ان يكون قد اتى به المامور على نحو ما امر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه او اتى
به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزي ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول
وليس النزاع فيه ايضا من جهة انه يمتنع ورود امر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما امر به اولا وانما
النزاع في ورود الامر بالفعل متصفا بصفة القضاء والحق نفيه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات
من مصلحة الاداء او مصلحة صفة او شرط واذا كان المامور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص
ولا خلل فوجوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن منع القضاء انما يعنيه بهذا
التفسير وهذا مما يندفع معه تحقيقه المنازعة فيه وان كان لا ينكر امكان ورود الامر خارج الوقت
بمثل ما فعل اولا غير انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه ايل الى اللفظ دون المعنى
شبه الخصم الاولى ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مامور بالصلوة فان كان مامورا بها
مع الطهارة حقيقة فهو عاص اثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله
فقد اتى بما امر به على الوجه الذي امر به ومع ذلك يجب عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا وكذا المفسد
للحج مامور بالمضي في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء الثانية ان الامر لا يدل على غير
طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما امر به فلا يكون مقتضيا له الثالثة ان

الامر مثل النهي في الطلب والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه فالامر لا يدل على كون المامور به مجزيا والجواب
عن الاولى انا لا نسلم وجوب القضاء فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان
سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجبا بما امر به من الصلوة المظنون طهارتها ولا بما امر به من المضي
في الحج الفاسد لانه قد اتى بما امر به على النحو الذي امر به وانما القضاء استدراك لمصلحة ما امر به اولا
من الصلوة مع الطهارة والحج العري عن الفساد وعن الثانية انا لا نمنع من ورود امر يدل على مثل ما فعل
اولا وانما المدعى انه اذا اتى بالمامور بفعل المامور به على نحو ما امر به امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه
من التفسير وعن الثالثة انه قياس في اللغة وقد ابطلناه وان سلم صحته غير انا لا نقول بان الامر
يدل على الاجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء بل امتناع الامر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقرر
وفرق بين الامرين **المسئلة الثامنة** اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر فمن قال انها للوجوب قبل
الحظر اختلفوا فمنهم من اجراها على الوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال بانها
للاباحة ورفع الحجر لا غير وهم اكثر الفقهاء ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره والمختار انها ان
كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء وموقوفة بالنسبة الى الوجوب والندب على ما سبق تقريره فكل واحد
من الامرين الا انها محتملة للاباحة والاذن في الفعل كما تقدم فاذا وردت بعد الحظر احتمل ان تكون مصروفة
الى الاباحة ورفع الحجر كما في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض
واذا طعمتم فانتشروا وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا واحتمل ان تكون مصروفة الى
الوجوب كالقول للحائض والنفساء اذا زال عنها الحيض فصلي وصومي وعند هذا فاما ان يقال بتساوي
الاحتمالين او بترجح احدهما على الاخر فان قيل بالتساوي امتنع الجزم باحدهما ووجب التوقف وان
قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من وجه فليس اختصاص الوجوب به اولى من الاباحة الا ان
يقوم الدليل على التخصيص والاصل عدمه وعلى هذا ايضا فيجب التوقف كيف وان احتمال الحمل على الاباحة
ارجح نظرا الى غلبة ورود مثل ذلك للاباحة دون الوجوب وعلى كل تقدير فيمتنع الصرف الى الوجوب
وبالجملة فهذه المسئلة متجهة من ان صيغة افعل اذا وردت مطلقة هل هي ظاهرة في الوجوب او
الندب او موقوفة فقد تقدم ماخذ كل فريق **المسئلة التاسعة** اذا ورد الامر بعبادة في
وقت مقدر فلم يفعل فيه لعذر او بغير عذر او فعلت فيه على نوع من الخلل اختلفوا في وجوب
قضائها بعد ذلك الوقت هل هو بالامر الاول او بامر مجدد والاول هو مذهب الحنابلة وكثير من
الفقهاء والثاني هو مذهب المحققين من اصحابنا والمعتزلة ونقل عن ابي زيد الدبوسي انه
قال بوجوب القضاء بقياس الشرع وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت فمن قال بحمله على الفور اختلفوا

فيما اذا وقع الاخلال به فى الاول وقتا لامكان هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الامر او بامر مجدد و
المختار انه مهما قيد الامر بوقت فالقضاء بعده لا يكون الا بامر مجدد وبيانه من وجوه الاول انه
لو كان الامر الاول مقتضيا للقضاء لكان مشعرا به وهو غير مشعر به فانه اذا قال صم فى يوم الخميس
او صل فى وقت الزوال فانه لا اشعار له بايقاع الفعل فى غير ذلك الوقت لغة الثانى انه اذا علق
الفعل بوقت معين فلا بد وان يكون ذلك لحكمة ترجع الى المكلف اذ هو الاصل فى شرع الاحكام وسوا
ظهرت الحكمة ولم تظهر وتلك الحكمة اما ان تكون حاصلة من الفعل فى غير ذلك الوقت او غير حاصلة
وليست حاصلة الثلثة اوجه الاول انه يحتمل ان يكون ويحتمل ان لا تكون والاصل العدم والثانى انها
لو كانت حاصلة فاما ان يكون مثلا لها فى الوقت الاول او ازيد لا جائز ان تكون ازيد والا كان الحث
على ايجاد الفعل بعد فوات وقته اولى من ايجاده فى الوقت وهو محال وان كانت مثلا فهو ممتنع والا
لما كان تخصيص احد الوقتين بالذكر اولى من الاخر الثالث هو ان الفعل فى الوقت موصوف بكونه اداء
وقد قال ع لن تتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا لم تكن حاصلة فى الوقت الثانى
حسب حصولها فى الوقت الاول فلا يلزم من اقتضاء الامر للفعل فى الوقت الاول ان تكون مقتضيا له
فيما بعده وصار هذا كامر الطبيب بشرب الدواء فى وقت فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت
وكذا اذا علق الامر بشرط معين كاستقبال جهة معينة او بمكان معين كالامر بالوقوف بعرفة فانه
لا يكون متناولا لغيره الوجه الثالث من الوجوه الاول هو ان العبادات المامور بها منقسمة الى ما يجب
قضاؤه كالصوم والصلوة والى ما لا يجب كالجمعة والجهاد فلو كان الامر مقتضيا للقضا لكان القول
بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع الرابع قوله ع من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها امر بالقضاء ولو كان مامورا به بالامر الاول لكانت فايدة الخبر التاكيد ولو لم يكن
مامورا به لكانت فايدته التاسيس وهو اولى لعظم فايدته فان قيل ما ذكرتموه معارض من خمسة اوجه
الاول قوله ع اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل فى الوقت
الثانى الثانى هو ان الامر انما يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه لا غير واما الزمان فلا يكون مطلوبا
بالامر اذ ليس هو من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل الثالث هو ان الغالب
من المامورات فى الشرع انما هو القضاء بتقدير فوات اوقاتها المعينة ولا بد لذلك من مقتض والاصل
عدم كل ما سوى الامر السابق فكان هو المقتضى الرابع انه لو وجب القضاء بامر مجدد لكان اداء كما
فى الامر الاول ولما كان للتسمية قضاء معنى الخامس ان العبادة حق الله تعالى والوقت المفروض كالاجل
لها ففوات اجلها لا يوجب سقوطها كما فى الدين للادمى ولانه لو سقط وجوب الفعل بفوات

وفوات الوقت لسقط المأثم لانه من احكام وجوب الفعل ولان الاصل بقاء الوجوب فالقول بالسقوط بفوات
الاجل على خلاف مقتضى الاصل والجواب عن المعارضة الاولى ان الخبر دليل وجوب الاتيان بما استطيع
من المامور به وانما يفيد ان لو كان الفعل فى الوقت الثانى داخلا تحت الامر الاول وهو محل النزاع وعن
الثانى ان الامر اقتضى مطلق الفعل وفعلا مخصوصا بصفة وقوعه فى وقت معين الاول ممنوع والثانى
مسلم وعن الثالث ان القضاء فيما قيل بقضائه انما كان بناء على ادلة اخرى لا بالامر الاول قولهم الاصل عدم
ما سوى الامر الاول قلنا والاصل عدم دلالة الامر الاول عليه كيف وقد بينا عدم دلالته وعن الرابع انما
سمى قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا او مصلحة وصفه كما تقدم تحقيقه وعن
الخامس بمنع كون الوقت اجلا للفعل المامور به اذ الاجل عبارة عن وقت مهلة تاخير المطالبة بالواجب
من اوله الى اخره كما فى الحول بالنسبة الى وجوب الزكوة ولذلك لا ياثم باخراج وقت الاجل عن قضاء الدين
واخراج الحول عن اداء الزكوة فيه ولا كذلك الوقت المقدر للصلوة بل هو صفة الفعل الواجب ومن وجب
عليه فعلا بصفة لا يكون مؤديا له دون تلك الصفة وبيانه من وجهين الاول انه لو كان امرا لذلك الغير لكان
ذلك مقتضاه لغة ولو كان كذلك لكان قوله ع لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امرا للصبيان
بالصلوة من الشارع وليس كذلك لوجهين الاول ان الامر المتوجه نحو الاولياء امر تكليف ولذلك يذم الولى
بتركه شرعا فلو كان ذلك ايضا امرا للصبيان لكانوا مكلفين بامر الشارع وخاصة ذلك لحوق الذم بالمخالفة
شرعا وهو غير متصور فى حق الصبيان لعدم فهمهم لخطاب الشارع ويدل عليه قوله ع رفع القلم عن ثلثة
عن الصبى حتى يبلغ الخبر ويمكن ان يقال فيما لامر الولى والصبى وان كان واحدا غير ان نسبته اليهما مختلفة
فلا يمتنع اختلافهما فى الذم بسبب ذلك الثانى انه لو كان امرا للصبى لم يخل اما ان يكون اهلا لفهم خطاب
الشارع او لا يكون اهلا له فان كان الاول فلا حاجة الى امر الولى له وان يكون احد الامرين تاكيدا والاصل
فى افادة الالفاظ لمعانيها انما هو التاسيس وان لم يكن اهلا له فامره وخطابه خلاف الاجماع واذا لم يكن
امر الولى بامر الصبيان امرا للصبيان فلا يخلو اما ان يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة او لمعارض والمعارض
يلزم منها تعطيل احد الدليلين عن اعماله وهو خلاف الاصل فلم يبق الا ان يكون ذلك لعدم اقتضائه
له لغة وهو المطلوب الثانى من الوجهين الاولين انه يحسن ان يقول السيد لعبده سالم مر غانما
بكذا ويقول لغانم لا تطعه ولا يعد ذلك مناقضة فى كلامه ولو كان ذلك امرا لغانم فكانه قال اوجبت
عليك طاعتى ولا تطعنى وهو متناقض وعلى هذا لو وجب الامر على المامور ان ياخذ من غيره فلا يكون
ذلك ايجابا للاعطا على ذلك الغير كما فى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان ذلك لا يدل على ايجاب
اعطاء الصدقة على الامة بنفس ذلك الايجاب بل ان وجب فانما يجب بدليل اخر موجب لطاعة

الرسول فيما يحكم به تعظيما له ونفيا لما يلزم من مخالفته من تحقيره وهضمه في اعين الناس المبعوث عليهم
المفضي الى الاخلال بمقصود البعثة والا فلا يبعد ان يقول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك ان تاخذ
من العبد الاخر كذا ويقول للاخر حرمت عليك موافقته من غير منافقة فيما اوجبه ولو كان ايجاب
ذلك على احد العبدين ايجابا على العبد الاخر كان تناقضا فان قيل وجوب الاخذ انما يتم بالاعطا وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب قلنا ان كان الوجوب متعلقا بنفس الطلب فهو غير متوقف على الاعطاء
وان كان متعلقا بنفس الاخذ وان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء فليس كل ما يتوقف عليه الواجب
يكون واجبا الا ان يكون ذلك مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب
عليه الاخذ فلا يكون واجبا **المسئلة الحادية عشر** اذا امر بفعل من الافعال مطلق غير مقيد في اللفظ
بقيد خاص قال بعض اصحابنا الامر انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشيء من جزئياتها وذلك
كالامر بالبيع فانه لا يكون امرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل اذ هما متفقان في مسمى البيع
ومختلفان بصفتيهما والامر انما تعلق بالامر المشترك وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الامرين
فلا يكون الامر المتعلق بالاعم متعلقا بالاخص الا ان تدل القرينة على ارادة احد الامرين قال ولذلك
قلنا ان الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وهو غير صحيح وذلك لان ما به الاشتراك
بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الاعيان والا كان موجودا في جزئياته ويلزم من ذلك انحصار
ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في
المعنى الكلي سوى ان الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية للطبيعة الجزئية بل ان تصور وجوده فليس
في غير الاذهان واذا كان كذلك فالامر طلب ايقاع الفعل على ما تقدم وطلب الشيء يستدعي كونه متصورا
في نفس الطالب على ما تقدم تقريره وايقاع المعنى الكلي في الاعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا
في نفس الطالب فلا يكون امرا به ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ومن امر بالفعل مطلقا لا يقال انه
مكلف بما لا يطاق فاذا الامر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الاعيان لا بالمعنى الكلي وبطل ما ذكره
ثم وان سلم ان الامر متعلق بالمعنى المشترك وهو المسمى بالبيع فاذا اتى المامور ببعض الجزئيات
كالبيع بالغبن الفاحش فقد اتى بما هو مسمى البيع المامور به الموكل فيه فان يصح نظرا الى مقتضى صيغة
الامر المطلق بالبيع وان قيل بالبطلان فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر به بل لدليل معارض **المسئلة
الثانية عشر** الامران المتعاقبان اما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون معطوفا فان كان
الاول فاما ان يختلف المامور به او يتماثل فان اختلف فلا خلاف في اقتضاء المامورين على اختلاف
المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة مع في مكانين او الصلوة مع اداء

الزكوة

الزكوة وان تماثلا فاما ان يكون المامور به قابلا للتكرار او لا يكون قابلا له فان لم يكن قابلا له كقوله صم
يوم الجمعة فانه للتاكيد المحض وان كان قابلا للتكرار فان كانت العادة مما تمنع من تكريره كقول السيد
لعبده اسقني ماء اسقني ماء او كان الثاني منهما معرفا كقوله اعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم فلا خلاف
ايضا في كون الثاني مؤكدا للاول واما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثاني غير معرف
كقوله صل ركعتين صل ركعتين فقال القاضي عبد الجبار ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول ويلزم الاتيان باربع
ركعات مصيرا منه الى ان الامر الثاني لو انفرد فاذا اقتضى الركعتين فكذلك اذا تقدمه امر اخر لان الاقتضاء
لا يختلف وخالفه ابو الحسين البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب
والتاكيد للاول والاظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفا ان مقتضى الثاني
غير مقتضى الاول وسواء قلنا ان مقتضى الامر الوجوب او الندب او موقوف بين الوجوب والندب
كما سبق لانه لو كان مقتضيا عين ما اقتضاه الاول كانت فائدته التاكيد ولو كان مقتضاه غير ما
اقتضاه الاول كانت فائدته التاسيس وهو اصل والتاكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية اولى
فان قيل الا انه يلزم منه تكثير مخالفة النفي الاصلي ودليل براءة الذمة من القدر الزائد وليس احد
الامرين اولى من الاخر فهو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر فانه اما ان يكون ظاهرا
في الوجوب او الندب او هو متردد بينهما على وجه لا خروج له عنهما على اختلاف المذاهب وحمله على
التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر واذا تعارض الترجيحات سلم لنا ما ذكرناه كيف وانه يحتمل ان
يكون للوجوب في نفس الامر وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان
تقوية مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى واما ان كان الامر الثاني معطوفا على الاول فان كان
المامور به مختلفا فلا نزاع ايضا في اقتضائهما للمامورين امكن الجمع بينهما او لم يمكن وان تماثلا فالمامور به
ان يقبل التكرار فالامر الثاني للتاكيد من غير خلاف كقوله صم يوم الجمعة وصم يوم الجمعة وان كان قابلا
للتكرار فان لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفا فالحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن
حرف عطف وبين يديه ترجيح اخر وهو موافقة الظاهر من حرف العطف وذلك كقوله صل ركعتين وصل
ركعتين واما ان كانت العادة تمنع من التكرار وكان الثاني معرفا كقوله اسقني ماء واسقني
ما وكقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف او مع
منع العادة من التكرار ويبقى الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف العطف ولا ثم تعريف ولا عادة
مانعة من التكرار وتعرف ما فيه واما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة
حرف العطف كقوله اسقني ماء واسقني الماء فالظاهر الوقف لان حرف العطف مع ما ذكرناه

من الترجيح السابق الموجب لحمل الامر الثاني على التاسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار ولام
التعريف ولا يبعد ترجيح احد الامرين بما يقترن من ترجيحات اخر الصنف الثاني في النهي واعلم انه لما كان
النهي مقابلا للامر فكل ما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد قيل مقابله
في حد النهي ولا يخفى وجه الكلام فيه والكلام في ان النهي على اصولنا اصحابنا هل له صيغة تخصه وتدل
عليه فعلى ما سبق في الامر ايضا وان صيغة لا تفعل وان ترددت بين سبعة محامل وهي التحريم والكراهة
والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقوله لا تكلنا الى
انفسنا واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله لا تسألوا عن اشياء فهي حقيقة في طلب الترك
واقتضائه ومجاز فيما عداه وانها هل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او مشتركة بينهما او موقوفة فعلى ما
سبق في الامر من المزيف والمختار والخلاف في اكثر مسائله فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها وما خذها
كماخذها فعلى الناظر بالنقل والاعتبار غير انه لا بد من الاشارة الى ما تدعو الحاجة الى معرفته من المسائل
المختصة بالنهي لاختصاصها بما لا يتحقق لها في مقابلاتها من مسائل الامر وهي ثلث مسائل المسئلة الاولى
اختلفوا في النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما هل يقتضي فسادها ام لا
فذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة والحنابلة وجميع اهل الظاهر وجماعة
من المتكلمين الى فسادها لكنهم اختلفوا في جهة الفساد فمنهم من قال ان ذلك من جهة اللغة ومنهم من
قال انه من جهة الشرع دون اللغة ومنهم من لم يقل بالفساد وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال
والغزالي وكثير من الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسين
الكرخي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وكثير من مشايخهم ولا نعرف خلافا في ان ما نهي
عنه لغيره انه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة الا ما نقل عن مذهب مالك واحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه والمختار اما نهي عنه لعينه فالنهي لا يدل على فساده من جهة اللغة بل من
جهة المعنى اما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة فلانه لا معنى لكون التصرف فاسدا سوى انتفاء
احكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سببا مفيدا لها والنهي فهو طلب ترك الفعل ولا اشعار
له بسلب احكامه وثمراته واخراجه عن كونه سببا مفيدا لها ولهذا فانه لو قال نهيتك عن ذبح شاة
الغير بغير اذنه لعينه ولكن ان فعلت حلت الذبيحة وكان ذلك سببا للحل ونهيتك عن استيلاد
جارية الابن لعينه وان فعلت ملكتها ونهيتك عن بيع مال الربا متفاضلا لعينه وان فعلت ثبت الملك
وكان البيع سببا له فانه لا يكون متناقضا ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضيا لفساده لكان ذلك
متناقضا واما انه يدل على الفساد من جهة المعنى وذلك لان النهي طلب ترك الفعل وهو اما ان يكون لمقصود

بالشارع الى طلب ترك الفعل او لا لمقصود لا جائز ان يقال انه لا لمقصود اما على اصول المعتزلة فلانه
عبث والعبث قبيح لا يصدر من الشارع واما على اصولنا فانا وان جوزنا خلو افعال الله عن الحكم
والمقاصد غير انا نعتقد ان الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكم ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق
الوجوب بل بحكم الوقوع فالاجماع اذا منعقد على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم سواء ظهرت
لنا ام لم تظهر وبتقدير تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكمة الا انه نادر والغالب عدم الخلو عند
ذلك فادراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون اغلب واذا بطل ان يكون ذلك لا لمقصود تعين
ان يكون لمقصود واذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان لحكمة المطلوب منه فاما ان يكون مقصود النهي
راجحا على مقصود الصحة او مساويا او مرجوحا لا جائز ان يكون مرجوحا اذ المرجوح لا يكون مقصودا
مطلوبا في نظر العقلاء والغالب من الشارع انما هو التقرير لا التغيير وما لا يكون مقصودا فلا يرد
طلب الترك لاجله والا كان الطلب خليا عن الحكمة وهو ممتنع لما سبق تقريره ومثل ذلك يبين
انه لا يكون مساويا فلم يبق الا ان يكون راجحا على مقصود الصحة ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع
التصرف لافادة احكامه والا كان الحكم بالصحة خليا عن حكم ومقصود ضرورة كون مقصودها
مرجوحا على ما تقدم تقريره واثبات الحكم خليا عن الحكمة في نفس الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع
وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه من كون النهي لا يدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه وبيانه
من جهة النص والاجماع والمعنى اما النص فقوله عم من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وفي رواية
ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمردود ما ليس بصحيح ولا مقبول ولا يخفى ان النهي ليس بمامور
ولا هو من الدين فكان مردودا واما الاجماع فهو ان الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي في
ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ولم ينكر منكر فكان اجماعا
ومنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربا وقوله عم لا تبيعوا الذهب
بالذهب ولا الورق بالورق الحديث الى اخره واما المعنى فمن وجهين الاول انا اجمعنا على حمل بعض
المناهي على الفساد كالنهي عن بيع الحر والمجهول ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي لكان الامر خارجا والاصل
عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجد والا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله
وهو ممتنع مخالف للاصل الثاني ان النهي مشارك للامر في الطلب والاقتضاء ومخالف له في طلب
الترك والامر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ضرورة كون النهي مقابل الامر
وانه يجب ان يكون حكم احد المتقابلين مقابل لحكم الاخر ثم ما ذكرتموه منقوض عن النهي عن العبادة بعينها
فان اجمعنا على انها لا تصح ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضا وان سلمنا ان النهي لا يدل

على الفساد لغة ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى وما ذكروه من وجوب ترجيح مقتضى
النهى على مقتضى الصحة فغايته انه يناسب نفى الصحة وليس يلزم من ذلك نفى الصحة الا ان يبين له
شاهد بالاعتبار ولو بينتم له شاهدا بالاعتبار كان الفساد لازما من القياس لا من نفس النهى ولا من معناه
فالجواب عن قوله عم من ادخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد من ثلثة اوجه الاول انا لا نسلم ان الفعل المأتى
به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردودا الثانى انه اراد
به الفاعل وتقديره من ادخل فى ديننا ما ليس منه فالفاعل رد اى مردود ومعنى كونه مردودا
انه غير مثاب ونحن نقول به فان قيل عود الضمير الى الفعل ولما ذهو اقرب مذكور قلنا الا انه يلزم
منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ولا كذلك فيما اذا عاد الى الفاعل فكان عوده الى الفاعل
الثالث انه وان عاد الى نفس الفعل المنهى عنه الا ان معنى كونه ردا انه مردود بمعنى انه غير مقبول
وما لا يكون مقبولا هو الذى لا يكون مثابا عليه ولا يلزم من كونه غير مثاب عليه انه لا يكون سببا لترتب
احكامه الخاصة به عليه وهو عين محل النزاع وعن الحديث الاخر ما ذكرناه من الوجه الثانى والثالث
ثم وان سلمنا دلالتهما على الفساد فليس فى ذلك ما يدل على ان الفساد من مقتضيات النهى بل من دليل
اخر وهو قوله فهو رد ونحن لا ننكر ذلك وعن الاجماع لا نسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهى لغة على
الفساد بل ان صح ذلك فانما يصح بالنظر الى دلالة الالتزام على ما قررناه ويجب الحمل عليه جمعا بينه
وبين ما ذكرناه من الدليل وبه يخرج الجواب عن الوجه الاول من المعنى وعن الثانى من المعنى وعن
الثالث من المعنى ان النهى وان كان مقابلا للامر فلا نسلم ان الامر مقتض للصحة حتى يكون النهى مقتضيا
للفساد وان سلمنا اقتضاء الامر للصحة وان النهى مقابل له فلا نسلم لزوم اختلاف حكميها لجواز اشتراك
المتقابلات فى لازم واحد وان سلم انه يلزم من ذلك تقابل حكميهما فيلزم ان لا يكون النهى مقتضيا
للصحة اما ان يكون مقتضيا للفساد فلا واما النقض بالنهى عن الفعل لعينه فلا يتصور ان يكون عبادة
مأمورا بها وما لم يكن عبادة فلا يتصور صحته عبادة وان قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه
سببا لترتب احكامه الخاصة به عليه فهو محل النزاع والمناقضة انما تلزم بالنظر الى دلالة الملازمة
دون اللغة وعن الاعتراض الاخير انا لا نقضى بالفساد لوجود ما يناسب الفساد لنفتقر الى شاهد
بالاعتبار وانما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزام النهى لذلك المسئلة
الثانية اتفق اصحابنا على ان النهى عن الفعل لا يدل على صحته ونقل ابو زيد عن محمد بن الحسن وابى حنيفة
انهما قالا يدل على صحته والمختار مذهب اصحابنا بالوجهين الاول ان النهى لو دل على الصحة اما ان يكون يدل
عليها بلفظه او بمعناه اذ الاصل عدم ما سوى ذلك واللازم ممتنع وبيان امتناع دلالته على الصحة

بلفظه ان صحة الفعل لا معنى لها سوى ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهى لغة لا يدل على
طلب ترك الفعل ولا اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه
ما بيناه من ان النهى بمعناه يدل على الفساد فى المسئلة المتقدمة فلا يكون ذلك مفيدا لنقيضه
وهو الصحة الوجه الثانى انا اجمعنا على وجود النهى حيث لا صحة كالنهى عن بيع الملاقيح والمضامين
وحبل الحبلة وكالنهى عن الصلوة فى ايام الحيض بقوله عم دعى الصلوة ايام اقرائك والنهى عن نكاح
ما نكح الآبا ولو كان النهى مقتضيا للصحة لكان تخلف الصحة مع وجود النهى على خلاف الدليل
وهو خلاف الاصل وسواء كان المعارض او المعارض فان قيل اذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن
الصلوة فى الاوقات والاماكن المكروهة وعن بيع الربا فالاصل تنزيل لفظ الصلوة والصلوة والبيع
على عرف الشارع وعرف الشارع فى ذلك انما هو الفعل المعتبر فى حكم شرعا فلو لم يكن التصرف المنهى
عنه كذلك لما كان هو التصرف الشرعى وهو ممتنع قلنا اولا لا نسلم وجود عرف الشرع فى هذه الاسماء
لما سبق وان سلمنا ان له عرفا لكن فى طرف الاوامر والنواهى الاول مسلم والثانى ممنوع وعلى هذا فالنهى
انما هو عن التصرف اللغوى دون الشرعى وان سلمنا عرف الشارع فى هذه الاسماء ولكن لا نسلم
ان عرفه فيها ما ذكروه بل ما هو بحال يصح ويمكن صحته ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة ولا
يلزم من كون التصرف ممكن الصحة وقوع الصحة كيف وان ما ذكروه منتقض بما ذكرناه من المناهى
مع انتفاء الصحة عن منهياتها المسئلة الثالثة اتفق العقلا على ان النهى عن الفعل يقتضى الانتهاء
عنه دايما خلافا لبعض الشاذين ودليل ذلك انه لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقدرنا نهيه
مجردا عن جميع القراين فان العبد يفعل ذلك ولو فى اى وقت قد يعد مخالفا لنهى سيده ومستحقا
للذم فى عرف العقلا واهل اللغة ولو لم يكن النهى مقتضيا للتكرار لما كان كذلك فان قيل لا خفا ان
النهى قد يرد ويراد به الدوام كما فى النهى عن الزنا وشرب الخمر ونحوه وقد يرد ولا يراد به الدوام كما فى نهى
الحائض عن الصوم والصلوة ونحوه والصورتان مشتركتان فى طلب ترك الفعل لا غير ومفترقتان فى دوام
فى احدى الصورتين وعدم دوامه فى الاخرى والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك
ولا تجوز والدال على القدر المشترك لا يكون دالا على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين وايضا
فانه لو كان النهى مقتضيا للدوام لكان عدم الدوام فى بعض صور النهى على خلاف الدليل وهو ممتنع قلنا النهى
حيث ورد غير مراد به الدوام يجب ان يكون ذلك القرينة نظرا الى ما ذكرناه من الدليل وما قيل ان ذلك
يلزم منه الاشتراك والتجوز قلنا وان لزم منه التجوز وهو على خلاف الدليل لافتقاره الى القرينة الصارفة
غير ان جعله حقيقة فى المرة الواحدة مما يوجب جعله مجازا فى الدوام والتكرار وحقيقة فى المرة

الواحد اولى من العكس بل جعله حقيقة فى التكرار اولى لامكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزما له ولو
جعلناه حقيقة فى البعض لما امكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له وبه يندفع ما ذكروه من الوجه
الثانى ايضا **الصنف الثالث** فى معنى العام والخاص ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففى بيان معنى
العام والخاص وصيغ العموم فقد قال ابو الحسين البصرى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وتابعه
على ذلك بعض اصحابنا وهو فاسد من وجهين الاول انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس
المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى اما بالحد الحقيقى او الرسمى
وما ذكره خارج عن القسمين الثانى انه غير مانع لانه يدخل فيه قول القايل ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق
لجميع ما هو صالح له وليس بعام وقال الغزالى انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو
غير جامع فان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة ولا دلالة على شيئين فصاعدا اذ المعدوم ليس
بشىء عندنا وعند اهل الحق من اصحابنا والمستحيل بالاجماع وان كان جامعا الا انه غير مانع فان قولنا
عشرة ومائة ليس من الالفاظ العامة وان كان مع اتحاده دالا على شيئين فصاعدا وهى الاحاد الداخلة فيها
والحق فى ذلك ان يقال العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ وان كان
كالجنس للعام والخاص ففيه فايدة تقييد العموم بالالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها
عند اصحابنا وجمهور الائمة كما ياتى تعريفه وقولنا الواحد احترازا عن قولنا ضرب زيد عمرا وقولنا الدال
على مسميين ليندرج فيه الموجود والمعدوم وفيه ايضا احتراز عن الالفاظ المطلقة كقولنا رجل ودرهم
وعن اسماء الاعلام كزيد وعمرو فان لفظه رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد من احاد الرجال
واحاد الدراهم فلا يتناولها معا بل على سبيل البدل وقولنا فصاعدا احترازا عن لفظ اثنين وقولنا
مطلقا احترازا عن قولنا عشرة ومائة ونحوه من الاعداد المقيدة ولا حاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة
احترازا عن الالفاظ المشتركة والمجازية اما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة كما ياتى تحقيقه
فالحد لا يكون مع احد هذا القيد جامعا واما عند من لا يقول بالتعميم فلا حاجة به الى هذا القيد ايضا اذ
اللفظ المشترك غير دال على مسمياته معا بل على طريق البدل وكذلك الحكم فى اللفظ الدال على جهة الحقيقة
والمجاز فى الحد المذكور ما يرد النقض بذلك وهو قولنا الدال على شيئين معا واما الخاص فقد قيل فيه
هو كل ما ليس بعام وهو غير مانع لدخول الالفاظ المهملة فيه فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص
ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ولا يخلو اما ان يكون بينهما واسطة او لا فان كان الاول فلا يلزم
من سلب العام تعين الخاص وان كان الثانى فليس تعريف احدهما بسلب حقيقة الاخر عنه اولى من العكس
وايضا فان اللفظ قد يكون خاصا كلفظ الانسان فانه خاص بالنسبة الى لفظ الحيوان وما خرج عن كونه

عاما بالنسبة الى ما تحته وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص ففيه تعريف الخاص بالخاص
وقد يطلق باعتبارين الاول وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه
كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه الثانى ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ
الذى يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ اخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله
وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة واذا تحقق معنى العام والخاص فاعلم ان اللفظ
العام ينقسم الى عام لا اعم منه كالمذكور فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والى خاص لا اخص
منه كاسماء الاعلام والى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان فانه عام بالنسبة الى
ما تحته من الانسان والفرس وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم ونحوه اما صيغ العموم
عند القايلين بها فهى اما ان تكون عامة فيمن يعقل وما لا يعقل جمعا وافرادا مثل اى فى الجزاء والاستفهام
واسماء الجموع المعرفة اذا لم يكن عهد وسواء كان جمع سلامة او تكسير كالمسلمين والرجال والمنكرة كرجال
ومسلمين والاسماء المؤكدة لها مثل كل وجميع واسم الجنس اذا دخله الالف واللام من غير عهد كالرجل
والدرهم والنكرة المنفية كقولك لا رجل فى الدار وما فى الدار من رجل والاضافة كقولك ضربت عبيدى
وانفقت دراهمى واما عامة فيمن يعقل دون غيره كمن فى الجزاء والاستفهام تقول من عندك او من
جاءنى اكرمته واما عامة فيما لا يعقل اما مطلقا من غير اختصاص بجنس مثل ما فى الجزاء كقوله على اليد ما
اخذت حتى ترد والاستفهام تقول ماذا صنعت واما لا مطلقا بل مختصة ببعض اجناس ما لا يعقل مثل
متى فى الزمان جزاء واستفهاما تقول متى جاء القوم ومتى جئتنى اكرمتك واذا اتينا ما اردنا من
المقدمة فلنشرع الان فى مسايل وهى خمس وعشرون مسئلة **المسئلة الاولى** اتفق العلماء على ان العموم
من عوارض الالفاظ حقيقة واختلفوا فى عروضه حقيقة للمعانى فنفاه الجمهور واثبته الاقلون وقد احتج
المثبتون بقولهم الاطلاق شايع ذايع فى لسان اهل اللغة بقولهم عم الملك الناس بالعطاء والانعام
وعمهم المطر والخصب والخير وهذه الامور من المعانى لا من الالفاظ والاصل فى الاطلاق الحقيقة اجاب
النافون بان الاطلاق فى مثل هذه المعانى مجاز لوجهين الاول انه لو كان حقيقة فى المعانى
لاطرد فى كل معنى اذ هو لازم للحقيقة وهو غير مطرد ولهذا فانه لا يوصف شىء من المعانى الخاصة
الواقعة فى استناد الاشارة اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا الثانى ان من لوازم العام
ان يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء والانعام الخاص بكل
واحد من الناس غير الخاص بالاخر وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض لا وجود له بالنسبة
الى الجزء الاخر منها وكذلك الكلام فى الخصب فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول اشياء من جهة

واحدة فلم يكن عاما حقيقة بخلاف اللفظ الواحد كلفظ الانسان والفرس اجاب المثبتون عن الاول بان العموم وان لم يكن مطردا في كل معنى فهو غير مطرد في كل لفظ فان اسماء الاعلام كزيد وعمرو ونحوه لا يتصور عروض العموم له لا حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعاني حقيقة فكذلك في الالفاظ وان كان ذلك لا يمنع في الالفاظ فكذلك في المعاني ضرورة عدم الفرق وعن الوجه الثاني انه وان تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في امتداد الاشارة اليها حقيقة فليس في ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الاذهان كالمتصور من معنى الانسان المجرد عن الامور الموجبة لتشخيصه وتعينه فانه مع اتحاده مطابق بمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلة تحته من زيد وعمرو من جهة واحدة كمطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته واذا كان عروض العموم للفظ حقيقة انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني تحته من جهة واحدة فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فكان العموم من عوارضها حقيقة

المسئلة الثانية

اختلف العلماء في معنى العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا فذهبت المرجئة الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز فيما عداه ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس اذا دخله الالف واللام كما ياتي تعريفه وهو مذهب ابي هاشم وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فيما عداه ونقل عن الاشعري قولان احدهما الاشتراك بين العموم والخصوص والاخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل من الحقيقة في العموم او الخصوص او الاشتراك ووافقه على الوقف القاضي ابو بكر وعلى كل واحد من القولين جماعة من الاصوليين ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والمختار انما هو صحة الاحتجاج بهذه الالفاظ في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ يقينا سواء اريد به الكل او البعض والوقف فيما وراء ذلك ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الامر بين الوجوب والندب فعليك بنقله الى هاهنا وانما يتحقق هذا المقام بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها ولنبدأ من ذلك بشبه ارباب العموم وهي نصية واجماعية ومعنوية اما النصية فمنها قوله تع ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق تمسكا منه بقوله تع واهلك واقره الباري تع على ذلك واجابه بما دل على انه ليس من اهله ولولا ان اضافة الاهل الى نوح للعموم لما صح ذلك ومنها انه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي صلعم فقال له قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يدخلون النار فاستدل بعموم ما ولم ينكر عليه النبي صلعم ذلك

بل نزل

بل نزل قوله تع غير منكر لقوله بل مخصصا له بقوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ومنها قوله تع ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين ووجه الاحتجاج بذلك ان ابراهيم فهم من اهل هذه القرية العموم حيث ذكر لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثناء امراته من الناجين وذلك كله يدل على العموم واما الاجماعية فمنها احتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء وهو قوله الا بحقها فدل على ان لفظ الجمع المعرف للعموم ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر في توريثها من ابيها فدك والعوالي بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى ما رواه عن النبي صلعم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنها احتجاج عثمان وعلي في جواز الجمع بين الاختين بقوله الا على ازواجهم واحتج علي بقوله تع وان تجمعوا بين الاختين ولم ينكر احد منهما صحة ما احتج به وانما يصح ذلك ان لو كانت الازواج المضافة والاختان على العموم ان عثمان لما سمع قول الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل قال له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه منكر فلولا ان كل للعموم لما كان كذلك ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله عم الائمة من قريش ولولا ان لفظ الائمة عام لما صح الاحتجاج ومنها اجماع الصحابة وعلى اجراء قوله تع والزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها ومن القى سلاحه فهو امن الى غير ذلك على العموم واما الشبه المعنوية فمنها ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة مسيسة الى المعرفة في التخاطب وذلك مما يحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا يتقاصر في دعوى الحاجة الى المعرفة عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسامي بل وربما وضعوا الكثير من المسميات الفاظا مترادفة مع الاستغناء عنها ومنها ما يخص كل واحد من الالفاظ المذكورة من قبل اما من الاستفهامية كقول القائل من جاء فله كذا اما ان تكون حقيقة في الخصوص او في العموم او مشتركة بينهما او موقوفة او ليست موضوعة لاحد الامرين لا حقيقة ولا تجوزا والاول محال وانه لما حسن ان يجاب بجملة العقلاء لكونه جوابا عن غير ما سئل عنه والا

جايز ان تكون مشتركة او موقوفة والا لما حسن الجواب بشيء الا بعد الاستفهام عن مراد السايل ولتركك
ولا جايز ان يتم بالاخير للاتفاق على ابطاله فلم يبق الا ان تكون حقيقة في العموم واما الشرطية وهي عند
ما اذا قال السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فانه اذا اكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض
عليه ولو اخل باكرام بعض الداخلين فانه يحسن لومه وتوبيخه في العرف وايضا فانه يحسن الاستثنا في ذلك
بقوله الا ان يكون فاسقا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلا فيه ولولا ان من للعموم لما صح
ذلك وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل ما واي ومتى واين وكم
وكيف ونحوه ومؤكدا بها مثل كل وجميع فانها للعموم وبيانه من وجوه الاول اذا قال القايل لعبده اكرم
كلها داريه فانه يسقط عنه اللوم باكرام كل احد ولا يسقط بتقدير اخلاله باكرام البعض وانه يحسن الاستثنا
بقوله الا الفساق وذلك دليل العموم كما سبق الثاني انه لو قال رايت كل من في البلد فانه يعد كاذبا بتقدير
عدم رويته لبعضهم الثالث انه قال القايل كل الناس علما كذبه قول القايل كل الناس ليسوا علما ولو لم يكن
كل للعموم لما كان كل واحد مكذبا للاخر لجواز تناول كل واحد غير ما تناوله الاخر الرابع انا نفرق
التفرقة بين كل وبعض ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق لكونه مساويا في الافادة للبعض الخامس
انه لو كان قول القايل كل لا يفيد العموم ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول
القايل كلهم بيانا لاحد الامرين فيما دخل عليه لا تاكيدا له كما لو قال رايت عينا باصره واما الجمع المعرف فهو
للعموم لوجهين الاول ان كثرة الجمع المعرف يزيد على كثرة الجمع المنكر وهذا يقال رجال من الرجال ولا
عكس وعند ذلك فالجمع المعرف اما ان يكون مفيدا للاستغراق او لعدد غير مستغرق لا جايز ان يقم بالثاني
لان ما من عدد يفرض من ذلك الا ويصح لنسبته الى المعرفة بانه منه والاول هو المطلوب الثاني انه يصح
تاكيده بما هو مفيد للاستغراق والتاكيد انما يفيد تقوية المؤكد مفيدا له او كان مفيدا لامر جديد وهو
ممتنع واما النكرة المنفية كقوله لا رجل في الدار وفي سياق النفي كقوله ما في الدار من رجل فان القايل
لذلك يعد كاذبا بتقدير روية لرجل ما وانه يحسن الاستثناء بقوله الا زيدا وانه يصح تكذيبه بانك رايت
رجلا كما ورد قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مكذبا لمن قال ما انزل الله على بشر من
شيء وكل ذلك يدل على كونها للعموم ولانها لو لم تكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا لعدم دلالته
على نفي كل اله سوى الله تعالى واما الاضافة كقوله اعتقت عبيدي واماي فانه يدل على العموم بدليل لزوم
العتق في الكل وانه يجوز لمن سمعه ان يتزوج من اي العبيد شاء وان يتزوج من الاماء ما شاء دون رضى
الورثة وكذلك لو قال العبيد الذين هم في يدي لفلان صح الاقرار بالنسبة الى الجميع ولولا ان ذلك للعموم
لما كان كذلك واما اسم الجنس اذا دخله الالف واللام ولا عهد فانه للعموم لاربعة اوجه الاول انه

اذا قال القايل رايت انسانا افاد روية واحد معين فاذا دخلت عليه الالف واللام فلو لم تكن الالف
واللام مفيدة للاستغراق لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس لكونه معلوما دونها وهو ممتنع
الثاني انه يصح نعته بالجمع المعرف وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم فكذلك المنعوت به وذلك في قولهم
اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم والبيض وانه يصح الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا وهو دليل العموم الثالث ان القايل قايلان قايل يقول ان الالف واللام الداخلة على الاسم
المفرد والجمع تفيد العموم وقايل بالنفي مطلقا وقد ثبت انها تفيد العموم في الجمع فالتفرقة تكون قولا بتفصيل
لم يقل به قايل الرابع انه اذا كانت الالف واللام لتعريف المعهود غايته الى جميعه لعدم اولوية عودها
الى البعض منه دون البعض فكذا اذا كانت لتعريف الجنس واما الجمع المنكر فيدل على انه للعموم ثلاثة اوجه
الاول ان قول القايل رجال يطلق على كل جمع على الحقيقة حتى الجمع المستغرق فاذا حمل على الاستغراق كان حملا
له على جميع حقايقه فكان اولى الثاني انه لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض بعينه والا كان مراده مبهما
فحيث لم يعينه دل انه للاستغراق الثالث انه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من احاد الجنس
فكان للعموم ومن شبههم ان العرب فرقت بين تاكيد العموم والخصوص في اصل الوضع فقالوا في الخصوص رايت
زيدا عينه نفسه ولا يقولون رايت زيدا كلهم اجمعين وقالوا في العموم رايت الرجال كلهم اجمعين ولا
يقولون رايت الرجال عينه نفسه واختلاف التاكيد يدل على اختلاف المؤكد لان التاكيد مطابق للمؤكد
ومنها انهم قالوا وقع الاجماع على ان الباري تعالى قد كلفنا احكاما تعم جميع المكلفين فلو لم تكن للعموم صيغة
مفيدة والا لما وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه او كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال واما
شبه ارباب الخصوص فاولها ان تناول اللفظ المخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن
اولى وثانيها ان اكثر استعماله هذه الصيغ في الخصوص دون العموم ومنه يقال جمع السلطان التجار والصناع
وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمي وصرمت نخلي ونحوه فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه اغلب
اولى وثالثها انه اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما ومن ضال فتصدق
عليه ومتى جاء زيد فاكرمه واين كان وحيث حل فانه لا يحسن الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك
ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه اولى
من ما لا يحسن ورابعها انه لو كان قول القايل رايت الرجال للعموم لكان اذا اريد به الخصوص كان المخبر كاذبا
كما لو قال رايت عشرين ولم ير غير عشرة بخلاف ما اذا كانت للخصوص واريد بها العموم وخامسها لو كانت
للعموم لكان تاكيدها غير مفيد لغير ما افادته فكان عبثا وكان الاستثناء منها نقضا وسادسها وتخصيص
انها لو كانت للعموم لما جمعت لان الجمع لا بد وان يفيد ما لا يفيده المجموع وليس بعد العموم والاستغراق كثرة

فلا يجمع وقد جمعت في باب حكايت النكرات عند الاستفهام فانه اذا قال القايل جاء لهم رجال قلت
منون في حالة الوقف دون الوصل وقول الشاعر اتوا ناري فقلت منون انتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما
فقد قال سيبويه انه شاذ غير معمول به اما ثانيا بباب الاشتراك فاولها ان هذه الالفاظ والصيغ قد تطلق
تارة للخصوص تارة والاصل في الاطلاق الحقيقة وحقيقة الخصوص غير حقيقة العموم فكان اللفظ المستعمل الدال
عليها حقيقة مشتركا كلفظ العين والقرء ونحوه وثانيها انه يحسن عند اطلاق هذه الصيغ للاستفهام
من مطلقها انه اراد البعض او الكل وحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل الاشتراك فانه لو كان
حقيقة في احد الامرين دون الاخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة واما شبه من قال بالتعميم في الاوامر
والنواهي دون الاخبار فهو ان الاجماع منعقد على التكاليف باوامر عامة لجميع المكلفين وسواء عامة لجميع
المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما او كان تكليفا بما لا يطاق وهو محال وهذا بخلاف
الاخبار فانه ليس بتكليف ولان المخبر يجوز ورود المجهول ولا بيان له اصلا كقوله تعم وكم اهلكنا قبلهم
من قرن وقرعنا بين ذلك كثيرا بخلاف الامر فانه وان ورد بالمجمل كقوله تعم واتوا حقه يوم حصاده وقوله عز وجل
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه لا يخ عن بيان متقدم او متاخر او مقارن والجواب من جهة الاجمال عن جملة
هذه الشبه ما اسلفناه في مسئلة ان الامر للوجوب او للندب فعليك بنقله الى هاهنا واما من جهة
التفصيل اما ما ذكروه ارباب العموم من الايات اما قصة نوح فلا حجة فيها وذلك لان اضافة الاهل
قد تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كما في قولهم جمع السلطان اهل البلد وان كان لم يجمع النساء والصبيان
والمرضى وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من القول بحمله على العموم بقرينة
ونحن فلا ننكر صحة الحمل على العموم بقرينة وانما الخلاف في كونه حقيقة ام لا واما قصة ابن الزبعرى فلا
حجة فيها ايضا لان سؤاله وقع فاسدا حيث ظن ان ما عامة فيمن يعقل وليس كذلك ولهذا قال له النبي صلعم
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وهي وان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعم
والسماء وما بناها والارض وما طحيها ونفس وما سويها فليس حقيقة بل مجازا ويجب القول بذلك
جمعا بينه وبين قول النبي صلعم اما علمت ان ما لما لا يعقل ولما فيه من موافقة المنقول عن اهل اللغة في ذلك
واما قصة ابرهيم فجوابها بما سبق في قصة نوح واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر فلا حجة فيها ايضا
لانه انما فهم العصمة من العلة الموجبة لها في الاموال والدماء وهو قول لا اله الا الله فانها مناسبة
لذلك والحكم مرتب عليها في كلام النبي صلعم فكان ذلك ايماء اليها بالتعليل اما ان يكون ذلك ماخوذا من عموم
دماؤهم واموالهم فلا ومعارضة ابي بكر انما كان فهمه عمر من التعليل المقتضي للتعميم لا بغيره واما قصة
فاطمة مع ابي بكر فالكلام في اعتقاد العموم في قوله تعم يوصيكم الله في اولادكم ما سبق في قصة نوح والجواب

ايضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الاختين ثم قد امكن ان يضاف ذلك الحكم الى ما فهمه من العلة
الموجبة لرفع الحرج وهي الزوجية لا الى عموم اللفظ وكذا احتجاج علي بقوله وان تجمعوا بين الاختين
ولم يكن بعموم اللفظ بل بما اوما اليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع وهي الاخوة فانها مناسبة لذلك دفعا
للاضرار الواقع بين الاختين من المزاحمة على الزوج الواحد وانما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرده ان لو كان
للعموم وهو محل النزاع وان صح الاحتجاج في هذه الصور بنفس اللفظ فلا يمتنع ان يكون ذلك بما اقترن
به من قرينة العلية الرافعة للحرج في احتجاج عثمان والعلة المانعة من الجمع في احتجاج علي رضي الله عنه
واما تكذيب عثمان الشاعر في قوله وكل نعيم لا محالة زايل فانما كان لما فهمت فهمه من قرينة حال الشاعر
الدالة على قصد تعظيم الرب ببقائه وبطلان كل ما سواه اما ان يكون ذلك مستفادا من مجرد قوله كل فلا
واما استدلال ابي بكر رضي الله عنه بقوله النبي صلعم الايمة من قريش فانما صح التعميم لما ظهر من قصد النبي صلعم
تعظيم قريش وتمييزهم على غيرهم من القبايل فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق لما
حصلت هذه الفايدة واما اجماع الصحابة على اجرا ما ذكروه من الايات والاخبار والتعميم في كل سارق
وزان وغير ذلك فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بها من العلل المومى اليها الموجبة للتعميم وهي الزنا
والسرقة وقتل الظلم الى غير ذلك اما ان يكون اعتقاد تعميم تلك الاحكام مستندا الى عموم تلك الالفاظ
فلا واما ما ذكروه من الشبهة الاولى المعنوية والجواب عنها انا وان سلمنا ان العموم ظاهر وان الحاجة
داعية الى وضع لفظ يدل عليه ولكن لا نسلم احالة الاخلال به على الواضعين ولهذا قد اخلوا بالالفاظ
الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ عليها وذلك كالفعل
الحالي ورايحة المسك والعود وغير ذلك من انواع الروايح والطعوم الخاصة بمحالها فان قيل لا نسلم انهم
اخلوا لشيء من ذلك فانهم يقولون رايحة المسك ورايحة العود وطعم العسل وطعم السكر الى غير ذلك
والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة ولهذا فان الباري تعالى تعرف نفسه بالاضافة في قوله تعم ذو العرش
ذو الطول الى غير ذلك قلنا وعلى هذا لا نسلم ان العرب اخلت بما يعرف العموم فان الاسماء المجازية
والمشتركة ايضا من الاسماء المعرفة كما سياتي بيانه وما وقع فيه الخلاف من الفاظ العموم فهي غير
خارجة في نفس عن كونها حقيقة في العموم دون غيره او مجازا فيه وحقيقة فيه وفي غيره فتكون
مشتركة وعلى كل تقدير فما اخلا العموم في وضعهم عن معرف ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في جهة
دلالته عليه هل هي حقيقة او مجاز وخفا جهة الدلالة والوقوف في تعيينها لا يبطل اصل الوضع و
التعريف واما الشبهة الثانية قولهم ان من اذا كانت استفهامية لا تخ عن الاقسام المذكورة في
نفس الامر مسلم ولكن لم قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك قولهم لو كانت

المخصوص لما حسن الجواب بكل العقلا قلنا ولو كانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما تقدم وليس
احد الامرين اولى من الآخر كيف وان الجواب بالكل بتقدير ان يكون للخصوص يكون جوابا عن المسؤل عنه
وزيادة والجواب بالخصوص بتقدير ان يكون للعموم لا يكون جوابا عن المسؤل عنه ولذلك كان الجواب بالكل
مستحسنا ثم ما المانع ان تكون مشتركة قولهم لانه لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام قلنا اذا كانت مشتركة
وهي استفهامية فالاستفهام انما هو عن مدلولها ومدلولها عند الاستفهام انما هو احد المدلولين لا بعينه
فاذا اجاب باحد الامرين فقد اجاب بما سيل عنه فلا حاجة للمسؤل الى الاستفهام قولهم في الشرط ان
المفهوم من قول السيد لعبده من دخل داري فاكرمه العموم لما تقدم قلنا ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ
بل من قرينة اكرام الزاير حتى انا لو قدرنا انه لا قرينة اصلا ولا تحقق لما سوى اللفظ فانا لا نسلم فهم العموم
منه ولا جواز التعميم دون الاستفهام او ظهور دليل يدل عليه بناء على قولنا بالوقف ويدل على ذلك
انه يحسن الاستفهام من العبد ولو كان على اي صفة قدر وحسن الاستفهام يدل على الترديد ولولا
الترديد لما حسن قولهم انه يحسن الاستثناء منه مسلم ذلك ولكن لا نسلم انه لا يتعين دخول ما استثنى
تحت المستثنى منه فان الاستثناء من غير الجنس صحيح وان لم يكن المستثنى داخلا تحت المستثنى
منه ولا له عليه دلالة ويدل على صحة ذلك قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن هاهنا غير
داخل تحت لفظ العلم وقول الشاعر وقفت فيها اصيلا كي اسايلها اعيت جوابا وما بالربع من احد الا
اواري لايا ما ابينها والنوي كالحوض بالمظلومة الجلد فان قيل نحن انما ندعي ذلك فيما كان من الجنس
لا من غيره قلنا واذا كان من الجنس لا من غيره قلنا واذا كان من الجنس فالاستثنا يدل على وجوب
دخول ما استثنى تحت المستثنى منه او على صلاحية الدخول الاول ممنوع والثاني مسلم ويدل على
ذلك صحة استثناء كل واحد من احاد الجنس من جموع القلة وهي انما تتناول العشرة فما دونها وهي افعل
نحو افلس وافعال نحو اصنام وافعلة نحو ارغفة وفعلة نحو صبية مع ان احاد الجنس غير واجبة الدخول تحت
المستثنى منه ولا لاستثناء من جمع السلامة اذا لم يدخله الالف واللام فانه من جموع القلة نص سيبويه فان
قيل نحن انما ندعي ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه واستثناء العدد الكثير وهو
ما زاد على العشرة لا يصح من جمع القلة قلنا فيلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر
فانه يصح وان كان كل واحد من المستثنيات غير واجب الدخول تحت الجمع المنكر بل ممكن الدخول
فان قيل لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح دخوله لا ما يجب دخوله لصح ان يقول القايل رايت رجلا
الا رجلا لانه مع الصلاحية دخوله تحت لفظ رجل وهو غير صحيح وايضا فان الاستثناء يدخل في الاعداد
كقولك لقايل له علي عشرة دراهم الا درهما وهو واجب الدخول وايضا فان اهل اللغة قالوا بان الاستثناء

لفراد

اخراج جزء من كل والجزء واجب الدخول في كله قلنا اما الاول فلان قوله رايت رجلا لا يكون الا
معينا في نفس الامر ضرورة وقوع الرؤية عليه وان لم يكن معينا عند السامع والعين لا يصح الاستثناء
منه اجماعا واما الثاني فبعيد عن التحقيق من حيث ان وجوب دخول الواحد في العشرة لا يمنع من صحة
دخوله فيها بمعنى انه لا يمتنع دخوله فيها وما ليس بممتنع اعم من الواجب وعند ذلك فلا يلزم
ان يكون الاستثناء لوجوب الدخول بل لصحة الدخول وهو الجواب عن الوجه الثالث وايضا كيف وان
استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول وعلى ما قررناه في ابطال الاستدلال على
عموم من استفهامية وجزائية يكون بعينه جوابا عما ذكروه من الوجه الاول في عموم كل وجميع قولهم
في الوجه الثاني انه لو قال رايت كل من في البلد بعد كاذبا بعدم رؤية بعضهم لا نسلم لزوم ذلك
مط فانه لو قال القايل جمع السلطان كل التجار وكل الصناع وجا كل العسكر فانه لا يعد كاذبا بتقدير
تخلف احاد الناس والعرف بذلك شايع ذايع وليس حالة ذلك على القرينة اولى من حالة صورة
التكذيب على القرينة قولهم في الوجه الثالث ان قول القايل كل الناس علما يكذبه قول الآخر كل الناس
ليسوا علما ليس كله مط فانه لو كلامه بالغالب عنده كان تفسيره صحيحا مقبولا ومنهما امكن
حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب نعم انما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على ارادة
الكل بحيث لا يشذ منهم واحد وذلك مما لا ينكر وانما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك مطلقا
قولهم في الوجه الرابع انا نفرق بين بعض وكل مسلم لكن من جهة ان بعض لا يصلح للاستغراق
وكل صالح له ولما دونه ولا يلزم من ذلك ظهور كل في العموم قولهم في الوجه الخامس انه يلزم ان يكون
قوله كلهم بيانا لا تاكيدا قلنا وان تبين به مراده من لفظه لا يخرجه ذلك عن كونها تاكيدا لما اراده
من العموم فان لفظه صالح له قولهم في الجمع المعرف ان كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر قلنا
متى اذا اريد به الاستغراق او اذا لم يرد به ذلك الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من كونه صالحا
للاستغراق ان يكون متعينا له بل غايته انه اذا قال رايت رجالا من الرجال كان ذلك قرينة
صارفة للجمع المعرف الى الاستغراق قولهم انه يصح تاكيده بما يفيد الاستغراق قلنا ذلك لا يستدعي
كون المؤكد صالحا للعموم والدلالة على العموم عند التاكيد ولا يدل على كونه متعينا بوضعه للعموم قولهم
في تعميم النكرة المنفية لو قال لا رجل في الدار فانه يعد كاذبا بتقدير رؤية رجل ما قلنا انما عد كاذبا
بذلك لان قوله لا رجل في الدار فاذا وجد رجل في الدار كان كاذبا ولا يلزم من ذلك العموم في طرف
النفي اذ هو نفي ما ليس بعلم قولهم انه يحسن الاستثناء سبق جوابه قولهم بانه يصح تكذيبه بانك رايت
رجلا قلنا سبق جوابه ايضا قولهم لو لم يكن للعموم لما كان قول القايل لا اله الا الله توحيدا قلنا وان لم يكن

ابعد عن مجازفة المتكلم وابعد عن قبول التخصيص واغلب على الظن كيف وانه يلزم على ما ذكروه
صحة تاكيد الخاص بقولهم جاء زيد عينه نفسه وتاكيد عقود الاعداد كقوله تم تلك عشرة كاملة
وما هو الجواب ههنا عن التاكيد يكون جوابا فى العموم قولهم وكان الاستثنا منها نقضا يلزم عليه
الاستثناء من الاعداد المقيدة كقوله له على عشرة الا خمسة فانه صحيح بالاتفاق مع ان لفظ العشرة
صريح فيها وجوابه فى الاعداد جوابه فى العموم قولهم فى السادسة ان من لو كانت للعموم لما جمعت قلنا قد قيل
ان ذلك ليس بجمع وانما هو الحاقه زيادة الواو واشباع الحركة وبتقدير ان يكون جمعا فقد قال سيبويه انه
لا عمل عليه لما فيه من جمع من حالة الوصل وانما تجمع عندهما اذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف واذ
ذاك فلا تكون للعموم واما شبه ارباب الاشتراك قولهم فى الشبهة الاولى ان هذه الصيغ قد تطلق تارة
للعموم وتارة للخصوص والاصل فى الاطلاق الحقيقة قلنا الاصل فى الاطلاق الحقيقة بصفة الاشتراك
او لا بصفة الاشتراك الاول ممنوع والثانى مسلم وذلك لانه اذا كان مشتركا افتقر فى كل واحد
من مدلوليه الى قرينة تعينه ضرورة تساوى نسبة اللفظ منه الى الكل والقرينة قد تظهر وقد تخفى
وذلك يفضى الى الاخلال بمقصود الوضع وهو التفاهم وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقة فى مدلول
واحد فانه يحمل عليه عند اطلاقه من غير افتقار الى قرينة مخلة بالفهم قولهم فى الثانية انه يحسن الاستفهام
قلنا ذلك لا يدل على كون اللفظ مشتركا فانه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول كما لو قال القايل خصمت
السلطان فيقال اخصمته ومع كون اللفظ حقيقة فى شى ومجازا فى غيره كما سبق تمثيله من قول القايل
صدمت جبلا ورايت بحرا ولقيت حمارا فانه يحسن استفهامه انك اردت بذلك المدلولات
الحقيقة او المجازية فى الكلام وزيادة غلبة الظن وتاكيد ما اللفظ ظاهر فيه وللمبالغة فى دفع المعارض
كما سبق فى التاكيد واما طريق الرد على من فرق من الواقفية بين الاوامر والاخبار فهو ان كل ما يذكرونه
فى الدلالة على وجوب التوقف فى الاخبار فهو بعينه مطرد فى الاوامر قولهم اولا ان الامر تكليف قلنا
ومن الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها كقوله تعالى خالق كل شى وهو بكل شى عليم وكل عمومات الوعد
والوعيد فانا مكلفون بمعرفتها لان بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصى والانقياد الى الطاعات ومع
التساوى فى التكليف فلا معنى للفرق وان سلمنا ان ذلك يفضى الى التكليف بما لا يطاق فهو كل غير ممتنع
عندنا على ما سبق تقريره قولهم ثانيا ان من الاخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان بخلاف الامر قلنا لا نسلم
امتناع ورود الامر بالمجهول كيف وان هذا الفرق وان دل على عدم الحاجة فيما كان من الاخبار لم يكلف
بمعرفتها الى وضع اللفظ العام بازايه فغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته كما سبق وهم غير قايلين بالتفصيل بين
خبر وخبر **المسئلة الثالثة** اختلف العلماء فى اقل الجمع هل هو اثنان او ثلثة وليس محل الخلاف ما هو

المفهوم

المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم شى الى شى فان ذلك فى الاثنين والثلاثة وما زاد من غير
خلاف وانما النزاع فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة مثل قولهم رجال ومسلمون واذا عرف محل
النزاع فنقول مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى ابى بكر والاستاد ابى اسحق
وجماعة من اصحاب الشافعى كالغزالى وغيره انه اثنان ومذهب ابن عباس والشافعى وابى
حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعى انه ثلاثة وذهب امام الحرمين الى انه لا يمتنع
رد لفظ الجمع الى الواحد واحتج الاولون بحجج من جهة الكتاب والسنة واستعمال اللغة واطلاق اما
من جهة الكتاب فقوله تعالى انا معكم مستمعون واراد به موسى وهرون وقوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا وقوله وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان بغى بعضنا على بعض وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس واراد بها الاخوين وقوله تعالى عسى الله
ان ياتينى بهم جميعا واراد به يوسف واخاه وقوله وكنا لحكمهم شاهدين واراد به داود وسليمان
وقوله هذان خصمان اختصموا وقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما من جهة السنة فما روى
عنه عم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة واما من جهة الاستعمال اللغوى فهو ان اسم الجماعة مشتق من
الاجتماع وهو ضم شى الى شى وهو متحقق فى الاثنين حسب تحققه فى الثلثة وما زاد عليها ولذلك
تعرف العرب وتقول جمعت بين زيد وعمرو واجتمعا وهما مجتمعان كما يقال ذلك فى الثلثة فكان اطلاق
اسم الجماعة على الاثنين حقيقة واما من جهة الاطلاق فمن وجهين الاول ان الاثنين يخبران عن
انفسهما بلفظ الجمع فيقولان قمنا وقعدنا واكلنا وشربنا كما يقول الثلثة الثانى انه يصح ان يقول القايل
اذا اقبل عليه رجلان فى مخافة اقبل الرجال وذلك كله يدل على ان لفظ الجمع حقيقة فى الاثنين اذ
الاصل فى الاطلاق الحقيقة قال النافون لذلك اما قوله انا معكم مستمعون فالمراد به موسى وهرون
وفرعون وقومه وهم جمع وقوله وان طائفتان فكل طايفة جمع واما قصة داود فلا حجة فيها فان
الخصم قد يطلق على الواحد والجماعة فيقال هذا خصمى وهولاء خصمى وليس فى الاية ما يدل على ان
كل واحد من الخصمين كان واحدا وقوله فان كان له اخوة فلامه السدس فالمراد به الثلاثة وحيث
وردناها السدس مع الاخوين لم يكن ذلك بخالف المنطوق اللفظ بل المفهوم منه بدليل اخر وهو انعقاد
الاجماع على ذلك والمراد من قوله عسى الله ان ياتينى بهم جميعا يوسف واخوه وشمعون الذى قال
لن ابرح الارض حتى ياذن لى ابى والمراد من قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين داود وسليمن والمحكوم
له وهم جماعة والمراد من قوله تعالى هذان خصمان اختصموا فالجواب عنه ما تقدم فى قصة داود وقوله
ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فهو اشبه ما يحتج به ههنا ويمكن ان يجاب عنه بان الخطاب

وان كان مع الاثنين وانه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد فيما انه قد يطلق اسم
القلوب على ما يوجب للقلب الواحد من التردد الى الجهات المختلفة الى الجهات المختلفة مجازا ومن ذلك قولهم
لمن قال عليه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين وعند ذلك يجب حمل قوله فلو بكما على جهة التجوز دون
الحقيقة جمعا بينه وبين ما سنذكره من الادلة الدالة على امتناع اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة ويمكن ان
يقال انما قال قلوبكما تجوزا حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة
انما اراد به ان حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة ويجب الحمل عليه لان
الغالب من النبي ان يعرفنا الاحكام الشرعية لا الامور اللغوية لكونها معلومة للمخاطب ولما سيأتي من الادلة
واما ما ذكروه من الاشتقاق اللغوي فجوابه ان يقال وان كان ما منه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلاثة موجود
في الاثنين فلا يلزم اطلاق اسم الجماعة عليهما اذ هو من باب القياس في اللغة وقد ابطلناه ولهذا فان المعنى
الذي صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة وهو قرار المائع فيها متحقق في الجرة والكوز ولا
يصح تسميتها قارورة كيف وان ذلك لا يطرد في اسم الرجال والمؤمنين وغير ذلك من اسماء الجموع اذ هو غير
مشتق من الجمع والاطلاق واقع في اطلاقه على الاثنين حقيقة وجواب الاطلاق الاول ان ذلك لا يدل على ان
الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك مع انه ليس بجماعة ولهذا فانه لا يصح ان يقال ضاد غيرها منهما بذلك فلا
يقال عن الاثنين قاموا وقعدوا بل قاما وقعدا وجواب الاطلاق الثاني ان ذلك ايضا لا يدل على ان الاثنين
جماعة بدليل صحة قوله جاء الرجال عندنا اذا اقبل عليه الواحد في حال المخافة والواحد ليس بجمع بالاتفاق
واما حجج القائلين بان اقل الجمع ثلثة فست الاولى ما روي عن ابن عباس انه قال لعثمان حين رد الام من الثلث
الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس ولولا ان ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولما اقره
عليه عثمان وهما من اهل اللغة وفصحاء العرب الثانية ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال فاطلاق
اسم الرجال ولا يصح ان يقال جاءني رجلان ثلثة كما يقال جاءني رجال ثلثة ولا يصح ان يقال رايت اثنين
رجال كما يقال رايت ثلثة رجال الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع فقالوا في الاثنين
فعلا وفي الجمع فعلوا الخامسة انه يصح ان يقال ما رايت رجالا بل رجلين ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة
لما صح نفيه السادسة انه لو قال لفلان علي دراهم لا يقبل تفسيره باقل من ثلثة وكذلك في النذر والوصية وهذه
الحجج ضعيفة اما الحجة الاولى فهي معارضة بما روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وروي
عنه انه قال اقل الجمع اثنان وليس العمل باحدهما اولى من الاخر واما الثانية فهي ان التفرقة بين
الرجلين والرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما واما

الثالثة فهو ان الثلاثة نعت الجمع العام وهو الرجال ولا يلزم ان يكون نعتا للجمع الخاص وهو رجلان
وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم رايت اثنين رجال من حيث ان رجال نعت للجمع الخاص وهو الثلاثة
وما زاد عليها فلا يلزم ان يكون نعتا لما دون ذلك وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير
الجمع فان ضمير فعلا للجمع خاص وهو الاثنان وفعلوا ضمير ما زاد على ذلك واما الخامسة فانه اذا راى
رجلين لا نسلم انه يصح قوله ما رايت رجالا الا ان يريد به ما زاد على الاثنين واما الاحكام فممنوعة
على الاصل من يرى ان اقل الجمع اثنين واذا عرف ضعف الماخذ من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد في
الترجيح والا فالوقف لازم المسئلة الرابعة اختلف القائلون بالعموم في العام بعد التخصيص هل
هو حقيقة في الباقي او مجاز على ثمانية مذاهب فمنهم من قال انه يبقى حقيقة مطلقا على اي وجه كان
المخصص وهو مذهب الحنابلة وكثير من اصحابنا ومنهم من قال انه يبقى مجازا كيف ما كان المخصص وهو
مذهب كثير من اصحابنا واليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة كعيسى بن ابان
وغيره ومن اصحاب ابي حنيفة من قال ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فلا وهو اختيار ابي بكر
الرازي ومنهم من قال ان خص بدليل لفظي فهو حقيقة كيف ما كان المخصص متصلا او منفصلا والا فهو
مجاز ومنهم من قال ان خص بدليل متصل من شرط كقوله من دخل داري واكرمني اكرمته او استثنا كقوله
من دخل داري اكرمته سوى بني تميم فهو حقيقة والا فهو مجاز وهو اختيار القاضي ابي بكر وقال القاضي
عبد الجبار من المعتزلة ان كان مخصصه شرطا كما سبق تمثيله او تقييدا بصفة كقوله من دخل داري عالما
اكرمته فهو حقيقة والا فمجاز حتى في الاستثناء وقال ابو الحسين البصري ان كانت القرينة المخصصة
مستقلة بنفسها وسواء كانت عقلية كالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات
او لفظية كقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني فهو مجاز والا فهو حقيقة وسواء كانت القرينة
شرطا او صفة مقيدة او استثناء ومن الناس انه حقيقة في تناول اللفظ له مجاز في الاقتصار عليه
والمختار تفريعا على القول بالعموم انه يكون مجازا في الباقي واحدا كان او جماعة وسواء كان المخصص
متصلا او منفصلا عقليا او لفظيا باستثناء او شرط او تقييد بصفة ودليل ذلك انه اذا كان اللفظ
حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل جنس ضرورة ان البعض بالقرينة كيف ما كانت
القرينة اما ان يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة او مجازا لا جائز ان يقال بكونه حقيقة فيه والا كان
اللفظ مشتركا بينه وبين الاستغراق ضرورة اختلاف معنييهما بالبعضية والكلية وعدم اشتراكهما
في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمشترك لا يكون ظاهرا بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض وهو
خلاف مذهب القائلين بالعموم فان قيل ما المانع ان يكون حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية

على وجه لا يكون مشتركا ولا مجازا في احدهما والذي يدل على كونه حقيقة في البعض المستبق ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثرا فيه سلمنا انه ليس حقيقة في الجنس
المشترك ولكن ما المانع من كون اللفظ بطلقه حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض
سلمنا امتناع بقايه حقيقة فيه ولكن متى اذا كان دليل التخصيص لفظيا متصلا او منفصلا الاول ممنوع
والثاني مسلم وذلك لانه اذا كان الدليل المخصص لفظيا متصلا وسواء كان شرطا او تقييدا بصفة او استثنا
فان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاما اخر مستقلا موضوعا للبعض فانه اذا قال من دخل داري
اكرمته كان له معنى واذا زاد شرطا او صفة او استثنا كقوله من دخل داري واكرمني اكرمته او من دخل داري
عالما اكرمته او من دخل داري اكرمته الا بني تميم تغير ذلك المعنى الاول وصار معنى الشرط الداخل المكرم
ومعنى الصفة الداخل العالم ومعنى الاستثناء الداخل من ليس من بني تميم فكان اللفظ والمعنى مختلفا
وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه وصار هذا بمنزلة قول القايل مسلم فان له معنى فاذا زاد فيه الالف
واللام فقال المسلم او زاد فيه الواو والنون فقال مسلمون فان اللفظ بالحاق الزيادة به صار دالا على معنى زايد
بجهة الحقيقة لا بجهة التجوز فكذلك فيما نحن فيه وعلى هذا نقول ان قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما ان مجموع هذا القول دال على المستبق بجهة الحقيقة وهو قايم مقام قوله فلبث فيهم تسع ماية
وخمسين هذا كله فيما اذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد واما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين
فقال الرسول عليه السلم الا زيدا فهذا مما اختلف فيه انه كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا ام لا فمن قال
بكونه متصلا نظر الى ان كلام النبي لا يكون في تشريع الاحكام بغير الوحي فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى
ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل ولهذا فانه لو قال الباري تعالى زيد فقال النبي قام لا يكون
خبرا صادرا من الله تعالى لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر سلمنا انه يكون مجازا
في جميع الصور الا في الشرط وذلك لانه اذا قال اكرم بني تميم ان دخلوا داري فان الشرط لم يخرج شيئا مما تناوله
اللفظ من اعيان الاشخاص بل هو بحاله وانما اخرج حالا من الاحوال وهي حالة عدم دخول الدار بخلاف
الاستثناء وحينئذ فلا يكون مجازا سلمنا التجوز مطلقا لكن متى اذا كان المستبقى جمعا غير منحصر او اذا لم يكن
الاول ممنوع والثاني مسلم والجواب عن السؤال الاول ان البعض وان كان من جنس الكل الا ان اللفظ العام
حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لا في الجنس مطلقا ولهذا يتعذر حمله على البعض وان كان
من الجنس الا بقرينة باتفاق القايلين بالعموم ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستبقى فلا يكون حقيقة
فيه قولهم ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص قلنا بانفراده او مع المخصص الخارج الاول ممنوع
والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم مع التخصيص ان يبقى حقيقة فيه كيف ويلزم عليه الواحد فان اللفظ كان

متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالاتفاق وعن السؤال الثاني
جوابان الاول ان ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام فان ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع
القرينة حقيقة في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان استعمال
ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض مستعملا له في غير الحقيقة وصار فاله عن
الحقيقة وهو خلاف اجماع القايلين بالعموم وعن السؤال الثالث ان دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي
المتصل لا يخرج عن حقيقة بما اقترن به والا كان كل مقترن بشيء خارجا عن حقيقته ويلزم من ذلك خروج
الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالبياض والسواد وكذلك في كل موصوف بصفة وهو محال
واذا كان باقيا على حقيقة معناه لا يكون مختلفا بل غايته ان يصير مصروفا عن معناه بالقرينة المقترنة
به وهو التجوز بعينه وعلى هذا فالفاظ الاية المذكورة في قصة نوح الالف والالم والخمسون للخمسين
والالف للرفع ومعرفة ما بقي حاصله بالحساب وخرج عن هذا زيادة الالف واللام في المسلم والواو
والنون في المسلمين فانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل الى اهمالها فلذلك كانت
موجبة للتغيير في الوضع فان قيل لو قال لا اله فانه بمطلقه يكون كفرا ولو اقترن به الاستثناء وهو
قوله الا الله كان ايمانا وكذلك لو قال لزوجته انت طالق كان بمطلقه تنجيز الطلاق ولو اقترن
به الشرط وهو قوله ان دخلت الدار كان تعليقا مع ان الاستثناء والشرط له معنى ولولا تغيير
الدلالة والوضع لما كان كذلك قلنا لا نسلم التغيير في الوضع بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه
في جهة اطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وانه لو صح ما ذكروه لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي
نحن فيه وعن السؤال الرابع من وجهين الاول انه مهما اخرج الشرط بعض الاحوال فيلزم منه اخراج
بعض الاعيان وذلك انه اذا قال اكرم بني تميم ان دخلوا داري فقد اخرج من لم يدخل الدار الثاني
انه وان لم يخرج شيئا من الاعيان ولكن لا نسلم انحصار التجوز في اخراج الاعيان وما المانع من القول
بالتجوز في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها وعن السؤال الخامس لا نسلم ان المستبقى
وان كان جمعا غير منحصر انه يكون عاما اذا لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا عمومه غير انه
من مدلول اللفظ العام المخصص واذا كان بعضا منه لزم ان يكون صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه
من الدليل **المسئلة الخامسة** اختلف القايلون بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص فيما
بقي فاثبته الفقها مطلقا ومنهم من فصل ثم اختلف القايلون بالتفصيل فقال البلخي ان خص بدليل متصل
كالشرط والصفة والاستثناء فهو حجة وان خص بدليل منفصل فليس بحجة وقال ابو عبد الله البصري ان كان
المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام واوجب تعلقه بشرط لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعلق به

كما فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق
مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق وموجب لتعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ وان كان المخصص لم يمنع
من تعلق الحكم بالاسم العام فهو حجة كقوله تعالى اقتلوا المشركين فان قيام الدلالة على المنع من قتل اهل الذمة
غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين وقال القاضى عبد الجبار ان كان العام المخصوص لو تركنا وظاهره من
دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ويضم اليه ما لم يرد منا صح الاحتجاج به وذلك كقوله تعالى اقتلوا المشركين
المخصص باهل الذمة وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا دون
بيان فلا يكون حجة وذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانا لو تركنا والاية لم يمكنا امتثال ما اريد منا من الصلوة
الشرعية قبل تخصيصه بالحائض فكذلك بعد التخصيص ومن الناس من قال انه يكون حجة فى اقل الجمع ولا يكون
حجة فيما زاد على ذلك واتفق الكل على ان العام لو خص تخصيصا مجملا فانه لا يبقى حجة كما قال اقتلوا المشركين
الا بعضهم والمختار صحة الاحتجاج به فيما وراء صورة التخصيص وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بان قال
اللفظ العام كان متناولا للكل بالاجماع فكونه حجة فى كل قسم من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على
كونه حجة فى القسم الاخر او على كونه حجة فى الكل او لا يتوقف على واحد منهما فان كان الاول فهو باطل لانه ان
كان كونه حجة فى كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة فى القسم الاخر فهو دور ممتنع وان كان كونه حجة
فى بعض الاقسام مشروطا بكونه حجة فى قسم اخر ولا عكس فكونه حجة فى ذلك القسم الاخر يبقى كونه حجة فى القسم المشروط
وليس بعض الاقسام بذلك اولى من البعض مع تساوى نسبة العام الى كل اقسامه وان كان الثانى فهو ايضا
باطل لان كونه حجة فى كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الاقسام وذلك ايضا دور
ممتنع واذا بطل القسمان ثبت كونه حجة فى كل واحد من الاقسام على كونه فى القسم الاخر ولا على الكل فيثبت كونه
حجة فى البعض الاخر وان لم يبق حجة فى غيره وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جدا اذ لقائل ان يقول ما المانع من
توقف صحة الاحتجاج به فى كل واحد من الاقسام على الاخر وعلى الكل مع التعاكس قوله انه دور ممتنع متى
يكون ذلك ممتنعا اذا كان التوقف توقف معية او توقف تقدم الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لم قلت ان
التوقف ههنا بجهة التقدم ولا يخفى ان بيان ذلك مما لا سبيل اليه والمعتمد فى ذلك الاجماع والمعقول
اما الاجماع فهو ان فاطمة رضى الله عنها احتجت على ابى بكر فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
فى اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته
بل عدل ابو بكر فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وايضا فان عليا احتج
على جواز الجمع بين الاختين فى الملك بقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصصا بالاخوات والبنات وكان
ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير فكان اجماعا وايضا فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح

المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتى ارضعنكم وقال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بكون
الرضاع المحرم موقوفا على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به
فكان اجماعا واما المعقول فهو ان العام قبل التخصيص حجة فى كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل بقا
ما كان على ما كان الا ان يوجد له معارض والاصل عدمه فان قيل لو كان حجة فى الباقى بعد التخصيص
لم يخل اما ان يدل عليه حقيقة او مجازا لا جائز ان يقال بالاول اذ يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركا بينه
وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة فى الاستغراق والاشتراك على
خلاف الاصل وان كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لثلثة اوجه الاول ان المجاز فيما وراء صورة
التخصيص متردد بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات
التجوز وليس حمله على احد المجازين اولى من الاخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا الثانى ان
المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة الثالث ان العام بعد التخصيص يتنزل منزلة قوله
اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا انه حجة لكن فى اقل
الجمع او فيما عدا صورة التخصيص الاول مسلم والثانى ممنوع وذلك لان الحمل على اقل الجمع متيقن
بخلاف الحمل على ما زاد عليه فانه مشكوك فيه فكان حجة فى المتيقن والجواب عن السؤال الاول من
جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان اللفظ العام حجة فى كل واحد من اقسامه قبل
التخصيص اجماعا وهو اما ان يكون دالا عليه حقيقة او مجازا ضرورة وكل ما ذكروه من الاشكالات
يكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعدد يكون متحدا واما التفصيل فنقول ما المانع ان يكون مشتركا قولهم
الاشتراك على خلاف الاصل قلنا انما يكون بخلاف الاصل ان لو لم يكن من قبيل الاسماء العامة وليس
كذلك على ما ياتى عن قرب وان سلمنا انه ليس مشتركا فما المانع من التجوز قولهم انه مجمل لتردده بين جهات
التجوز والظهر معا والحق ان النفى لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع فكذلك النفى وان
كان مقتضاه احد الامرين فكذلك النفى واذا بنينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل فلنعد الى طرق
الحجاج وقد احتج القائلون بجواز التعميم اما فى امكان ارادة الامرين باللفظ الواحد فهو انا لو قدرنا عدم
التكلم بلفظة القرء لم يمتنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ
لا يحيل ما كان جائزا وكذلك الكلام فى ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز واما بالنظر الى الوقوع لغة
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعاء والاستغفار
وهما معنيان مختلفان وقد ارادهما بلفظ واحد وايضا قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات
ومن فى الارض والشمس والقمر الى اخر الاية وسجود الناس غير سجود غير الناس وقد ارادهما بلفظ واحد

واحتجوا ايضا بان سيبويه قال قول القايل لعنه الويل لك خير ودعا فقد جعله مع اتحاده مفيد الكلي الامرين اعترض الباقي اما على امكان ارادة الجمع بين المعنيين فهو ان المتكلم اذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معا كان مريدا لاستعمالها فيما وضعت له ومريدا للعدول بها عما وضعت له وهو ممتنع وايضا فان المستعمل للكلمة فيهما هي ذلك والجمع بين الاضداد وعدمه في الكلمة الواحدة محال هذا ما يخص الاسم المجازي واما ما يخص الاسم المشترك فهو ان اللفظ المشترك موضوع في اللغة لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل ولا يلزم من ذلك ان يكون موضوعا لهما على الجمع اذ المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من افراده واقعة بالضرورة والمساواة بينهما في جميع الاحكام غير لازمة وعلى هذا فلا يلزم من كون كل واحد من المفردين مسمى باسم تسمية المجموع به وعند ذلك فالواضع اذا وضع لفظا لاحد مفهومين على سبيل البدل فان لم يكن قد وضعه لمجموعهما فاستعماله في المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو ممتنع وان كان قد وضعه له فاما ان يستعمل اللفظ لافادة المجموع وحده او لافادته مع افادة الافراد فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوماته لان الواضع ان كان قد وضعه بازاء امور ثلثة على البدل واحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في جميع مفهوماته وان استعمله في افادة المجموع والافراد على الجمع وهو محال لان افادة المجموع معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا به وافادته للمفرد معناه انه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وهو ممتنع فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في افادة مفهوماته جملة واما على دليل الوقوع لغة اما النص الاول فقد قال الغزالي فيه ان لفظ الصلوة المطلق على صلاة الله و الملائكة انما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بامر الرسول عليه الصلوة والسلام اظهارا لشرفه و حرمته فهو لفظ متواطئ لا مشترك ولذلك لفظ السجود في الاية الاخرى فان مسماه انما هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله والدخول تحت تسخيره وارادته وقال ابو هاشم وان سلم اختلاف المسمى وارادتهما بلفظ واحد فلا يبعد ان يقال ان ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الاسماء اللغوية الى غير معانيها في اللغة واما قول سيبويه فانه وان دل على ان العرب وضعت قوله الويل لك للخبر والدعاء معا فليس فيه ما يدل على ان كل الالفاظ المشتركة او الالفاظ التي هي حقيقة في شيء ومجاز في شيء موضوعة للجمع كيف وان قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملا في الخبر والدعاء معا بل جاز ان يكون موضوعا للخبر وهو مستعمل في الدعاء مجازا لا معا والجواب المنقول عن الاعتراض الاول على الامكان يمنع ان المستعمل للفظة في حقيقتها ومجازها مريد لاستعمالها فيما وضعت له ومريد للعدول بها عما وضعت له بل هو مريد لما وضعت له حقيقة ولما لم توضع له حقيقة

دعواك

وعن الثاني ان اضداد التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة انما يمتنع بالنسبة الى شيء واحد واما بالنسبة الى شيئين فلا كيف وان ذلك لا يطرد في كل مجاز وعن الثالث انه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة ولهذا فانه اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الجميع وانما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله لاشياء لا تشترك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاته والى افرادها كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاته جملة وافرادا وعلى هذا فقد بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على سبيل البدل فان قيل وان كان اللفظ المشترك حقيقة في الجميع فلا خفاء بجواز استعماله فيما عداه مدلولاته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضي ابي بكر وسوا كان ذلك حقيقة او مجازا وعند ذلك فاستعماله في المجموع ان كان على وجه لا يدخل فيه الافراد فان كان اللفظ حقيقة في الافراد فاللفظ يكون مشتركا ولم يدخل فيه جميع مسمياته وان كان مجازا فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معا وهو خلاف مذهبكم وان كان على وجه تدخل فيه الافراد فهو محال لان افادة المجموع معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا به وافادته للافراد معناه انه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها وهو جمع بين النقيضين كما سبق قلنا استعماله في الافراد متى يكون معناه الاكتفاء اذا كانت داخلة في المجموع او اذا لم تكن داخلة فيه الاول ممنوع بل معنى استعماله فيها انه لا بد منها والثاني مسلم ولا يلزم منه التناقض على كل التقديرين اما على تقدير العمل باللفظ في احاد افراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة فلان الجملة غير مشتركة في الاكتفاء واما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة فلانها لا بد منها لا بمعنى انه مكتفا بها فان قيل واذا كانت الافراد داخلة فليس للفظ عليها دلالة لا بجهة الحقيقة ولا بجهة التجوز بل بطريق الملازمة الذهنية وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل قلنا لا نسلم خروجها عن الدلالة اللفظية وذلك انه لا خفاء بدخول الافراد في الجملة فيكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة فله عليها دلالة وهي اما ان تكون بجهة الحقيقة او التجوز لما سبق وعن الاعتراض الاول على النصوص انه لو كان مسمى الصلوة هو القدر المشترك من الاعتنا ومسمى السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد لاطراد الاسم باطرادهما وليس كذلك فانه لا يسمى كل اعتنا بامر صلوة ولا كل خضوع وانقياد سجودا وان كان المسمى باسم الصلوة اعتنا خاصا وبالسجود خضوعا خاصا فلا بد من تصويره وبيان الاشتراك فيه فان قيل يجب اعتقاده نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ فهو مبني على ان التجوز والاشتراك على خلاف الاصل

وانما يكون كذلك ان لو تعدد المجمع وهو محل النزاع وعن اعتراض ابي هاشم انه مبني على تحقق الاسماء
الشرعية ونقلها من موضوعاتها في اللغة وهو باطل على ما سبق من مذهب القاضي ابي بكر وعن الاعتراض
على قول سيبويه اما الاول فلانه انما يلزم ان لو كان الاستدلال بقول سيبويه على ان كل لفظ مشترك
او مجاز يجب ان يكون موضوعا للمجموع مسميا به وليس كذلك بل انما قصد به بيان الوقوع لا غير واما
الثاني فلانه لا انفكاك في قوله الويل لك عن المخبر والدعاء واللفظ واحد ولا معنى لاستعماله فيهما
سوى فهمهما منه عند اطلاقه **المسئلة الثامنة** نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي نفي المساواة في جميع الامور عند اصحابنا القائلين بالعموم خلافا
لابي حنيفة فانه قال اذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد فقد وفي بالعمل بدلالة اللفظ حجة اصحابنا
انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه
لما كان مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ فان قيل الاستوا ينقسم الى المساواة من كل
وجه والى الاستوا من بعض الوجوه ولهذا يصدق قول القائل استوى زيد وعمرو عند تحقق كل واحد
من الامرين والاستوا مطلقا اعم من الاستوا من كل وجه ومن وجه دون وجه والنفي انما دخل على
الاستواء الاعم فلا يكون مشعرا باحد القسمين الخاصين وايضا فانه لا يكفي في اطلاق لفظ المساواة
الاستوا من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق المساويين على جميع الاشيا لانه ما من شيئين الا ولا بد من
استوائهما في امر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما ولو صدق ذلك وجب ان يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما
عرفا ولهذا فان من قال هذا مساو لهذا فمن اراد تكذيبه قال لا يساويه والمتناقضان لا يصدقان معا و
يلزم من ذلك ان لا يصدق على شيئين انهما غير متساويين وذلك باطل فعلم انه لا بد في اعتبار المساواة
من التساوي من كل وجه وعند ذلك فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي
الموجب جزئي سالب فثبت ان نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه وايضا فانه لو كان
نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان
ما من شيئين الا وقد استويا في امر ما كما سبق وهو على خلاف الاصل اذ الاصل في الاطلاق انما هو
الحقيقة دون المجاز والجواب عن الاول ان ذكر الاعم متى لا يكون مشعرا بالاخص اذا كان ذلك في طرف
الاثبات او النفي الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانه لو قال القايل ما رايت حيوانا وكان قد راى
انسانا او غيره من انواع الحيوان فانه يعد كاذبا وعن الثاني لا نسلم انه لا يكفي في اطلاق لفظ
المساواة التساوي من بعض الوجوه قولهم لو كفى ذلك لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشيا
لا نقول مسلم قولهم يلزم من ذلك ان يكذب عليه المتساوي وهو باطل بما قرر فهو مقابل بمثله وهو

ان يقال لا يكفي في اطلاق نفي المساواة من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق نفي المساواة على كل شيئين
لانه وقد تفاوتا من وجه ضرورة تعينهما ولو صدق ذلك لوجب ان يكذب عليه المساوي لتناقضهما
عرفا ولهذا فان من قال هذا غير مساو فمن اراد تكذيبه قال انه مساو له والمتناقضان لا يصدقان معا و
يلزم من ذلك ان لا يصدق على شيئين انهما متساويان وذلك باطل فانه ما من شيئين الا ولا بد من
استوائهما ولو في نفي ما سواهما عنهما فعلم انه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه وعند
ذلك فيكفي في اثبات المساواة في بعض الوجوه لان نقيض الكلي السالب جزئي موجب وفيه ابطال ما
ذكر من عدم الاكتفا في اطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه واذا تقابل الامران سلم لنا ما ذكرناه اولا وعن
الثالث لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقا على ما وقع التساوي بينهما من وجه قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة
قلنا الا ان يدل الدليل على مخالفته ودليله ما ذكرناه وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا **المسئلة التاسعة** المقتضي وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له وذلك
كما في قوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فانه اخبر عن رفع
الخطاء والنسيان ويتعذر حمله على حقيقته لامتناعه الى الكذب في كلام الرسول ضرورة تحقق الخطاء والنسيان
في حق الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية والاخروية ضرورة صدقه في كلامه واذا
كانت احكام الخطاء والنسيان متعددة فيمتنع اضمار الجميع اذ الاضمار على خلاف الاصل والمقصود حاصل
باضمار البعض فوجب الاكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الاصل فان قيل ما ذكرتموه انما يصح ان لو لم يكن
لفظ الرفع دالا على رفع جميع احكام الخطاء والنسيان وليس كذلك وبيانه ان قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان
يدل على كون رفعهما مستلزما لرفع احكامها فاذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي
الاحكام سلمنا انه لا دلالة له عليها وضعا لكن لم قلتم بانه لا يدل عليها بعرف الاستعمال ولهذا يقال ليس
للبلد سلطان ولا بيت له ناظر ولا معنى به المراد به نفي الصفات سلمنا انه لا يدل عليها بعرف الاستعمال بعنوان
اللفظ دال على رفع الخطاء والنسيان فاذا تعذر ذلك وجب اضمار جميع الاحكام لوجهين الاول انه يجعل وجود
الخطاء والنسيان كعدمه الثاني انه لا يخلو اما ان يقال باضمار الكل او البعض او لا باضمار شيء اصلا القول
بعدم الاضمار خلاف الاجماع وليس اضمار البعض اولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل
فلم يبق سوى اضمار الجميع والجواب عن الاول ان اللفظ انما يستلزم نفي الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطاء
والنسيان فاذا لم يكن الخطاء والنسيان منتفيا فلا يكون مستلزما لنفي الاحكام وعن الثاني ان الاصل
انما هو العمل بالوضع الاصلي وعدم العرف الطاري فمن ادعاه يحتاج الى بيانه وما ذكروه من الاستشهاد
بالصور فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات والا لما كان السلطان موجودا ولا عالما ولا قادرا

ونحو ذلك من الصفات وهو محال وعن الثالث قولهم اضمار جميع الاحكام يكون اقرب الى المقصود
من نفي الحقيقة قلنا انه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطاء والنسيان
قولهم ليس اضمار البعض اولى من البعض انما يصح ان لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل باضمار
حكم ما والتعيين الى الشارع فان قيل فيلزم من ذلك الاجمال في مراد الشارع وهو على خلاف الاصل قلنا
ولو قيل باضمار الكل لزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل كما سبق وكل واحد منهما على خلاف
الاصل ثم ما ذكرناه من الاصول اما ان يكون راجحة على ما ذكروه او مساوية له او مرجوحة فان كان
راجحة لزم العمل بها وان كانت مساوية فهو كاف لنا في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار وهما تقديران
وما ذكروه انما يمكن التمسك به بتقدير كونه راجحا ولا يخفى ان ما يتم التمسك به على تقديرين ارجح مما
لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد **المسئلة العاشرة** الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله
لا اكل او ان اكلت فانت طالق هل يجري مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا اختلفوا فيه فاثبته اصحابنا
والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وتظهر فائدة الخلاف في انه لو نوى به ماكولا معينا قبل عند
اصحابنا حتى انه لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه له وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ولا
يقبل عند ابي حنيفة تخصيصه به لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم حجة اصحابنا اما في طرف النفي
وذلك عندنا اذا قال والله لا اكلت ان قوله اكلت فعل يتعدى الى الماكول ويدل عليه بوصفه وصيغته فاذا
قال لا اكلت فهو ناف لحقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لما كان
نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة لفظه والا على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل
ماكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول فان كان قابلا للتخصيص واما في طرف الاثبات وهو
ما اذا قال ان اكلت فانت طالق فلا يخفى ان وقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا
اليه والمطلق ما كان شائعا في جنس المقيدات الداخلة تحته فكان صالحا لتفسيره وتقييده باي
منها كان ولهذا لو قال الشارع اعتق رقبة صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ولو لم يكن المطلق على المقيد
دلالة لما صح تفسيره به فان قيل يلزم على ما ذكرتم الزمان والمكان فان حقيقة الاكل لا يتم نفيا ولا
اثباتا الا بالنسبة اليهما ومع ذلك لو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا فانه لا يقبل قلنا
لان الفعل وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان بل هو من ضرورات الفعل فلم يكن اللفظ
دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض
مدلولاته لا غير مدلولاته بخلاف الماكول على ما سبق فان قيل اذا قال ان اكلت فانت طالق فالاكل الذي
هو مدلول لفظه كلي مطلق والمطلق لا اشعار له بالمخصص فلا يصح تفسيره به قلنا المحلوف عليه ليس

او

هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الاذهان والا لما حنث بالاكل الخاص اذ هو غير المحلوف
عليه وهو خلاف الاجماع فلم يبق الا ان يكون المراد به اكلا مقيدا من جملة الاكلات المقيدة التي يمكن وقوعها
في الاعيان اي منها كان واذا كان لفظه لا اشعار له بغير المقيد صح تفسيره به كما اذا قال اعتق رقبة
وفسره بالرقبة المؤمنة كما سبق **المسئلة الحادية عشر** الفعل وان انقسم الى اقسام وجهات فالواقع
منه لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته وذلك كما
روي عنه عليه الصلوة والسلام انه صلى داخل الكعبة فصلوته الواقعة احتمل انها كانت فرضا واحتمل انها
كانت نفلا ولا يتصور وقوعها فرضا نفلا فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل
الكعبة جميعا اذ لا عموم للفعل الواقع بالنسبة اليهما فلا يمكن تعيين احد القسمين الا بدليل واما ما روي عنه
عليه الصلوة والسلام انه صلى بعد غيبوبة الشفق فالشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض فصلاته احتمل انها
وقعت بعد الحمرة واحتمل انها وقعت بعد البياض فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلوة بعدهما على راي من
لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله وانما يمكن ذلك على راي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه فان قول الراوي
صلى بعد الشفق ينزل منزلة قوله صلى بعد الشفقين وفي هذا المعنى ايضا قول الراوي كان النبي يجمع بين
الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس
وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في احدهما والتعيين متوقف على الدليل واما وقوع ذلك منه
عليه الصلوة والسلام متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره فليس ايضا في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه بل
ان كان ولا بد فاستفادة ذلك انما هي من قول الراوي كان يجمع بين الصلاتين ولهذا فانه اذا قيل كان فلان
يكرم الضيف يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة وعلى هذا ايضا يجب ان يعلم ان ما فعله النبي
واجبا كان عليه او جائزا له لا عموم له بالاضافة الى غيره بل هو خاص في حقه الا ان يدل دليل من خارج
على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل كما لو صلى وقال صلوا كما رايتموني اصلي وغير ذلك فان قيل
فقد اجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه سها في
الصلوة فسجد وكذلك انفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله
وهو في الصلوة في حق كل واحد حتى ان الشافعي استدل بذلك على طهارة مني الادمي واستدل به ابو حنيفة
على جواز الاقتصار على الفرك في حق غير المني مع حكمه بنجاسته وكذلك اجماعهم على وجوب الغسل من التقاء
الختانين بقول عائشة فعلته انا ورسول الله م فاغتسلنا وايضا فان النبي م كان اذا سئل عن حكم
اجاب بما يخصه واحال معرفة ذلك على فعل نفسه ففي ذلك لما سالته ام سلمة عن الاغتسال قال اما انا
فافيض الماء على راسي ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك ولولا ان للفعل عموما

لما كان كذلك قلنا انما تعميم سجود السهو انما كان لعموم العلة وهى السهو من حيث انه رتب السجود
على السهو بفاء التعقيب وهو دليل العلة كما ياتى ذكره لا لعموم الفعل وكذلك الحكم فى قوله زنى
ماعز فرجم وفى قوله رضخ يهودى راس جارية فرضخ رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه واما العمل بخبر عائشة
فى نزول المنى ووجوب الغسل من التقاء الختانين وافاضة الماء على الراس وقبلة الصايم فكل ذلك
مستند الى القياس لا الى عموم الفعل لتعذره كما سبق المسئلة الثامنة عشر قول الصحابى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
نهى عن بيع الغرر وقوله قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار ونحوه اختلفوا فى تعميمه لكل غرر وكل جار والذى
عول اكثر الاصوليين انه لا عموم له لانه حكاية الراوى ولعله راى النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن فعل خاص لا عموم
له فيه غرر وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة عام
واذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم والاحتجاج فانما هو بالمحكى لا بنفس الحكاية وللقايل ان يقول
وان كانت هذه الاحتمالات متقدمة غير ان الصحابى الراوى من اهل العدالة والمعرفة باللغة فالظاهر
انه لم ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة لا تشكل فى عمومها لما هو مشتمل عليه من الداعى الديني
والعقل المانع من ايقاع الناس فى ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه ويتقيد بان لا يكون
قاطعا بالعموم فلا يكون نقله للعموم الا وقد ظهر له العموم والغالب اصابته فيما ظنه ظاهرا فكان صدقه
فيما نقله غالبا على الظن ومهما ظن صدق الراوى فيما نقله عن النبى صلى الله عليه وسلم وجب اتباعه المسئلة التاسعة عشر
مذهب الشافعى انه اذا حكم النبى صلى الله عليه وسلم بحكم فى واقعة خاصة وذكر علته انه يعم من وجدت فى حقه تلك
العلة خلافا للقاضى ابى بكر وذلك كقوله عليه الصلوة والسلام فى حق اعرابى محرم وقصت به ناقته
لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وكقوله عليه الصلوة والسلام فى قتلى احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وكما لو قال الشارع حرمت المسكر
لكونه حلوا عم التحريم كل حلو والحق فى ذلك انه اذا ادعى عموم الحكم نظرا الى الصيغة الواردة فهو باطل
قطعا كيف وانه لو كان التنصيص على اثبات الحكم المعلل يقتضى عمومه الحكم فى كل محل وجدت فيه
العلة لكان للوكيل اذا قال له الموكل اعتق عبدى سالما لكونه اسود ان يعتق كل عبد اسود له كما لو
قال اعتق عبيدى السودان وليس كذلك بالاجماع وان قيل بالعموم نظرا الى الاشتراك فى العلة فهو
الحق ولا يلزم من التعميم فى الحكم بالعلة المشتركة شرعا مثله فيما اذا الوكيل اعتق عبدى سالما لكونه
اسود اذ الوكيل انما يتصرف بامر الموكل لا بالقياس على ما امره به وعلى هذا فالفايدة فى ذكر العلة
معرفة كون الحكم معللا لا ان يكون اللفظ الدال على الحكم عاما لغير محل التنصيص وما يقوله القاضى ابو بكر
من انه يحتمل ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم علل ذلك فى حق الاعرابى بما علمه من موته مسلما مخلصا فى عبادته محمودا

ملبيا

ملبيا وقصت به ناقته لا بمجرد احرامه وفى قتلى احد بعلو درجتهم فى الجهاد وتحقق شهادتهم
لا بمجرد الجهاد وفى تحريم المسكر لكونه حلوا مسكرا وذلك كله غير معلوم فى حق الغير وان كان
ما ذكره متحققا غير انه على خلاف ما ظهر من تعليله عليه الصلوة والسلام بمجرد الاحرام والجهاد
وترك ما ظهر من التعليل لمجرد الاحتمال ممتنع المسئلة الرابعة عشر اختلفوا فى دلالة المفهوم تفريعا
على القول به هل لها عموم ام لا وكشف الغطاء عن ذلك ان نقول المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة
وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق والى مفهوم المخالفة وهو ما كان حكم المسكوت
عنه مخالفا لحكم المنطوق كما ياتى تحقيقه فان كان من قبيل مفهوم الموافقة كما فى تحريم ضرب الوالدين
من تنصيصه على تحريم التافيف لهما فحكم التحريم وان كان شاملا للصورتين لكن مع اختلاف جهة الدلالة
فثبوته فى صورة النطق بالمنطوق وفى صورة السكوت بالمفهوم فلا المنطوق عاما بالنسبة الى الصورتين
ولا المفهوم من غير خلاف وانما الخلاف فى عموم المفهوم بالنسبة الى صورة السكوت ولا شك ان حصول
النزاع فيه ايل الى اللفظ فان من قال بكونه عاما بالنسبة اليها انما يريد به ثبوت الحكم به فى جميعها
لا بالدلالة اللفظية وذلك مما لا خلاف فيه بين القايلين بالمفهوم ومن نفى العموم كالغزالى فلم يرده
ان الحكم لم يثبت به فى جميع صور السكوت اذ هو خلاف الفرض وانما اراد نفى ثبوته مستندا
الى الدلالة اللفظية وذلك مما لا يخالف فيه القايل بعموم المفهوم واما مفهوم المخالفة كما فى
نفى الزكوة على المعلوفة من تنصيصه عليه الصلوة والسلام على وجوب الزكوة فى الغنم السايمة
فلا شك ايضا بان اللفظ فيه غير عام بمنطوقه للصورتين ولا بمفهومه وانما النزاع فى عمومه
بالنسبة الى جميع صور السكوت وحاصل النزاع ايضا فيه ايل الى اللفظ كما سبق فى مفهوم الموافقة
المسئلة الخامسة عشر العطف على العام هل يوجب العموم فى المعطوف اختلفوا فيه فمنع اصحابنا
من ذلك واوجبه اصحاب ابى حنيفة ومثاله استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمى بقوله
عليه الصلوة والسلام لا يقتل مسلم بكافر وهو عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا فقال
اصحاب ابى حنيفة لو كان ذلك عاما للذمى لكان المعطوف عليه كذلك وهو قوله ولا ذو عهد
فى عهده ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته وليس كذلك فان
الكافر الذى لا يقتل به المعاهد انما هو الكافر الحربى دون الذمى احتج اصحابنا بثلثة امور
الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه فى افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة
له على حكم المعطوف بصريحه وانما اضمر حكم المعطوف عليه فى المعطوف ضرورة الافادة وحذرا
من التعطيل والاضمار على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة وهو التشريك

فى اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره تعليلا لمخالفة الدليل الثانى انه قد ورد عطف الخاص
على العام فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فانه عام فى الرجعية والباين وقوله وبعولتهن احق
بردهن خاص وورد عطف الواجب على المندوب فى قوله تعالى فكاتبوهم فانه للندب وقوله واتوهم من
مال الله للايجاب وورد عطف الواجب على المباح فى قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر فانه للاباحة واتوا
حقه للايجاب ولو كان الاصل هو الاشتراك فى اصل الحكم وتفصيله لكان العطف فى جميع هذه المواضع على
خلاف الاصل وهو ممتنع الثالث هو ان الاشتراك فى اصل الحكم متيقن وفى صفته محتمل فجعل العطف
اصلا فى المتيقن دون المحتمل اولى فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشريك منها فى اصل
الحكم وتفصيله وبيانه من وجهين الاول ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه فى حكم
جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر الثانى ان المعطوف اذا لم يكن مستقلا بنفسه فلا بد
من اضمار حكم المعطوف عليه فيه لتحقق الافادة وعند ذلك لا يخلو اما ان يقال باضمار كل ما ثبت للمعطوف
عليه للمعطوف او بعضه لا جايز ان يقال بالثانى لان الاضمار اما لبعض معين او غير معين القول بالتعيين
ممتنع اذ هو غير واقع من نفس العطف كيف وانه ليس البعض اولى من البعض الاخر والقول بعدم
التعيين موجب للابهام والاجمال فى الكلام وهو خلاف الاصل فلم يبق سوى القسم الاول وهو المطلوب
قلنا جواب الاول ان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه فى حكم جملة واحدة فيما فيه العطف او
فى غيره الاول مسلم والثانى ممنوع فلم قلتم ان ما زاد على اصل الحكم معتبر فى العطف اذ هو محل النزاع وجواب
الثانى ان نقول بالتشريك فى اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال
المسئلة السادسة عشر اذا ورد خطاب خاص بالنبى كقوله تعالى يا ايها المزمل يا ايها المدثر فاصدع يا ايها
النبى اتق الله لئن اشركت ليحبطن عملك لا يعم الامة ذلك الخطاب عند اصحابنا خلافا لابى حنيفة واحمد بن
حنبل واصحابهما فى قولهم انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق دليلنا فى ذلك ان الخطاب
الوارد نحو الواحد موضوع فى اصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا فان السيد اذا
امر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون امرا للباقين وكذلك فى النهى والاخبار وساير انواع الخطاب كيف
وانه يحتمل ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له وهو مفسدة فى حق غيره وذلك كما فى امر الطبيب لبعض
الناس بشرب بعض الادوية فانه لا يكون امرا لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس فى الامزجة والاحوال
المقتضية لذلك الامر ولذلك خص النبى م باحكام لم يشاركه فيها احد من امته من الواجبات والمحظورات
والمباحات ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف فى الحكمة والمقصود يمتنع التشريك فى الحكم
اللهم الا ان يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك فى العلة الداعية الى ذلك الحكم فالاشتراك

فى الحكم

فى الحكم يكون مستندا الى نفس القياس لا الى نفس الخطاب الخاص بمحل التخصيص او دليل اخر فان قيل نحن
لا ننكر ان الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطابا للغير مطلقا بل المدعى ان من كان مقدما على قوم
وقد تحققت له الولاية والامارة عليهم وجعل له منصب الاقتدا به فانه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو
وشن الغارة عليه وعلى بلاده فان اهل اللغة يعقلون ذلك امرا لاتباعه واصحابه وكذلك اذا اخبر
عنه بانه قد فتح البلد الفلانى وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه ايضا والنبى عليه الصلوة والسلام
ممن قد ثبت كونه قدوة للامة ومتبعا لهم فامره ونهيه يكون امرا ونهيا لامته الا ما دل الدليل فيه على الفرق
ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت
النساء فطلقهن وذلك يدل على ان خطابه خطاب لامته وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا اخبر انه انما اباح ذلك ليكون
ذلك مباحا للامة ولو كانت الاباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن الامة وايضا فانه قد ورد الخطاب
بتخصيصه عليه الصلوة والسلام باحكام دون امته كقوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى الى
قوله خالصة لك من دون المؤمنين وكقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك ولو لم يكن الخطاب المطلق له
خطابا لامته بل خاصا به لما احتيج فى بيان التخصيص به هاهنا وما ذكرتموه من احتمال التفاوت فى المصلحة
والمفسدة فغير قادح مع ظهور المشاركة فى الخطاب كما قررناه ولهذا جاز تكليف الكل مع هذا الاحتمال
لظهور الخطاب العام وجاز تعدية الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك فى الداعى مع احتمال
التفاوت بين الاصل والفرع فى المصلحة والمفسدة والجواب لا نسلم ان امر المقدم يكون امرا لاتباعه لغة
ولهذا فانه يصح ان يقال امر المقدم ولم يامر الاتباع وانه لو حلف انه لم يامر الاتباع لم يحنث بالاجماع ولو كان
امره للمقدم امرا لاتباعه لحنث نعم غايته انه يفهم عند امر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود
الامر على اتباع اصحابه له فكان ذلك من باب الاستلزام لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمنا ولا يلزم
مثله فى خطاب النبى م بشئ من العبادات او بتحريم شئ من الافعال او اباحتها من حيث انه لا يتوقف
المقصود من ذلك على مشاركة الامة له فى ذلك وقوله تعالى اذا طلقتم النساء فخطاب عام مع الكل على وجه
يدخل فيه النبى وغيره من الامة وتخصيص النبى م فى اول الاية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له
كيف وان فى الاية ما يدل على ان خطاب النبى م لا يكون خطابا بالامة فانه لو كان كذلك لما احتيج الى قوله
طلقتم النساء فطلقوهن لان قوله اذا طلقت النساء فطلقهن كاف فى خطاب الامة مع السابقة مع اول
الاية وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لا حجة فيه على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين
حرج ليس فيه ما يدل على ان نفى الحرج عن المؤمنين فى ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها

بل غايته ان دفع الحرج عن النبي م كان لمقصود دفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم
عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك وما ذكروه من الايات
الدالة على خصوصية النبي م بما ذكروه لا يدل على ان مطلق الخطاب له عام لامته بل انما كان لقطع الحاق
غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس ولو لم يرد التخصيص لامكن الالحاق بطريق القياس المسئلة
التاسعة عشر اختلفوا في خطاب النبي م لاحد من امته هل هو خطاب للباقين ام لا فنفاه اصحابنا واثبته
الحنابلة وجماعة من الناس ودليلنا ما سبق في المسئلة التي قبلها فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص
والاجماع والمعنى اما النص فقوله تم وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت الى
الناس كافة وبعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما الاجماع فاتفاق الصحابة
على رجوعهم فيما سئلوا عنه عن احكام الحوادث الى ما حكم به النبي م على احاد الامة من ذلك رجوعهم
في حد الزنا الى ما حكم به على ماعز ورجوعهم في المفوضة الى قصة بروع بنت واشق ورجوعهم في اخذ
الجزية على المجوس الى ضربه عليه الصلوة والسلام للجزية على مجوس هجر ولولا ان حكمه على الواحد حكم على
الجماعة لما كان كذلك واما المعنى فهو ان النبي م خصص بعض الصحابة باحكام دون غيره في ذلك قوله
لابي بردة في التضحية بعناق تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وقوله لابي بكرة لما دخل الصف راكعا زادك الله
حرصا ولا تعد وقوله لاعرابي زوجته بما معه من القران هذا لك وليس لاحد بعدك وتخصيصه خزيمة
بقبول شهادته وحده وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا ان الحكم باطلاقه على الواحد
حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب عن الاية وعن قوله بعثت الى الناس كافة والى
الاحمر والاسود انه وان كان مبعوثا الى الناس كافة فمعناه انه يعرف كل واحد ما يختص به من الاحكام
كاحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحايض والطاهر وغير ذلك ولا يلزم من ذلك
اشتراك الكل فيما ثبت للبعض منهم وعن قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة انه يجب تاويله على ان المراد
به انه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس لا من جهة اللفظ لثلثة اوجه الاول ان الحكم هو الخطاب
وقد بينا في المسئلة المتقدمة ان خطاب الواحد ليس هو بعينه خطابا للباقين الثاني انه لو كان بعينه
خطابا للباقين لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم
عليه الثالث انه لو كان خطابه المطلق للواحد خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة او كانت فايدته التاكيد والاصل في الدلالات اللفظية انما هو التاسيس ثم وان كان حكمه على
الواحد حكما على الجماعة فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد ان يكون حكما للجماعة فانه فرق بين حكمه للواحد
وحكمه عليه والخلاف واقع في الكل واما ما ذكروه من رجوع الصحابة في احكام الوقايع الى حكمه على الاحاد

فلا يخلوا اما ان يكون يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب او لا مع معرفتهم بذلك
التساوي خلاف الاجماع وان كان الاول فمستند التشريك في الحكم انما كان للاشتراك في السبب لا في
الخطاب واما المعنى فقد سبق الجواب عنه في المسئلة المتقدمة المسئلة الثامنة عشر اتفق
العلماء على ان كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالاخر كالرجال والنساء وعلى دخولهما
في الجمع الذي لم يظهر فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين هل هو ظاهر في دخول الاناث فيه ام لا
فذهب الشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه وذهبت الحنابلة وابن
داود وشذوذ من الناس الى اثباته احتج النافون بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تم ان
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات عطف جمع التانيث على جمع المسلمين ولو كان داخلا فيه
لما حسن عطفه عليه لعدم فايدته واما السنة فما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النسا
قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات الاية ولو كن قد دخلن في جمع التذكير لكن
مذكورين ولامتنع صحة السؤال والتقرير عليه وايضا ما روي عن النبي م انه قال ويل للذين يمسون فروجهم
ثم يصلون ولا يتوضون فقالت عايشة هذا للرجال فما للنساء ولولا خروجهن من الجمع المذكور لما صح السؤال
ولا التقرير عليه من النبي م واما المعقول فهو ان الجمع تضعيف الواحد فقولنا قام لا يتناول المؤنث بالاجماع
الذي هو تضعيفه كقولنا قاموا لا يكون متناولا له فان قيل اما الاية فالعطف فيها لا يدل على عدم
دخول الاناث في جمع التذكير فقولكم لا فايدة فيه ليس كذلك اذ المقصود منه انما هو الاتيان بلفظ يخصهن
تاكيدا فلا يكون عريا عن الفايدة واما سؤال ام سلمة وعايشة فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور
بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن كما ورد في المذكر واما قولكم ان الجمع تضعيف الواحد مسلم ولكن لم قلتم
بامتناع دخول المؤنث فيه مع انه محل النزاع والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلثة امور
الاول ان المالوف من عادة العرب انه اذا اجتمع التذكير والتانيث غلبوا جانب التذكير ولهذا فانه يقال
للنساء اذا تمحضن ادخلن وان كان معهن رجل قيل ادخلوا قال الله تم لادم وحوى وابليس قلنا اهبطوا
منها جميعا كما الف منهم تغليب جمع من يعقل اذا كان معه من لا يعقل ومنه قوله تم والله خلق كل دابة
من ماء فمنهم من يمشي على بطنه بل ابلغ من ذلك انهم اذا وصفوا من لا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه
من يعقل ومنه قوله تم احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم ساجدين جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود
الذي هو صفة من يعقل وكتغليبهم الكثرة على القلة حتى انهم يصفون بالكرم والبخل جمعا اكثرهم متصف
بالكرم او البخل وكتغليبهم في التثنية احد الاسمين على الاخر كقولهم الاسودان للتمر والماء والعمران لابي بكر
وعمر والقمران للشمس والقمر الثاني انه يستحسن من العرب ان يقول لاهل حلة او قرية انتم امنون ونساوكم

امنات لحصول الامن للنساء بقوله انتم امنون ولو دخولهن فى قوله انتم امنون لما كان كذلك وكذلك
لا يحسن منه ان يقول لجماعة فيهم رجال ونساء قوموا وقمن بل لو قال قوموا كان ذلك كافيا فى الامر للنساء
بالقيام ولولا دخولهن فى جمع التذكير لما كان كذلك الثالث هو ان اكثر اوامر الشارع بخطاب المذكر
مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال فى احكام تلك الاوامر ولو لم يدخلن فى ذلك الخطاب لما كان
كذلك والجواب قولهم فى الاية فايدة التخصيص بلفظ يخصهن التاكيد قلنا لو اعتقدنا عدم دخولهن فى جمع
التذكير كانت فايدة تخصيصهن بالذكر التاسيس ولا يخفى ان فايدة التاسيس اولى فى كلام الشارع قولهم
سؤال ام سلمة وعايشة انما كان لعدم تخصيصهن للنساء بلفظ يخصهن لا لعدم دخول النساء فى جمع التذكير
ليس كذلك اما سؤال ام سلمة فهو صريح فى عدم الذكر مطلقا لا فى عدم ذكر ما يخصهن حيث قالت ما نرى الله
ذكر الا الرجال ولو ذكر النساء ولو بطريق الضمن لما صح هذا الاخبار على اطلاقه واما حديث عايشة فلانها
قالت هذا للرجال ولو كان الحكم عاما لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال قولهم المالوف من عادة العرب
تغليب جانب التذكير مسلم ونحن لا ننازع فى ان العربى اذا اراد ان يعبر عن جمع فيهم ذكور واناث انه
يغلب جانب التذكير ويعبر بلفظ التذكير ويكون ذلك من باب التجوز وانما النزاع فى ان جمع التذكير هل
يكون ظاهرا فى دخول المؤنث فيه ومستلزما له ام لا وليس فيما قيل ما يدل على ذلك وهذا كما انه يصح التجوز
بلفظ الاسد عن الانسان ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه مهما اطلق فان قيل اذا صح دخول المؤنث فى جمع المذكر
فالاصل ان يكون مشعرا به حقيقة لا تجوزا قلنا ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والاناث مع انعقاد
الاجماع على انه حقيقة فى محض الذكور لكان اللفظ مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل ولو كان مجازا لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد لدخول المسمى الحقيقى فيه وهم الذكور وهو ممتنع قلنا ليس
كذلك فانه لا يكون حقيقة فى الذكور الا مع الاقتصار واما اذا كان جزءا من المذكور فلا كيف
وانا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز كما سبق تقديره واما الوجه الثانى فانما استحسن من
العربى ان يقول انتم امنون ونساؤكم امنات لان تامين الرجال لا يستلزم الامن من جميع المخاوف
المتعلقة بانفسهم واموالهم ونسائهم فلو لم تكن النساء امنات لما حصل امن الرجال مطلقا وهو
تناقض اما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء فى الخطاب فلا وبه يظهر لزوم امن النساء من
الاقتصار على قوله للرجال انتم امنون واما الوجه الثالث فغير لازم وذلك ان النساء وان شاركن
الرجال فى كثير من احكام خطاب التذكير فقد فارقن الرجال فى كثير من الاحكام الثابتة بخطاب التذكير
كاحكام الجهاد فى قوله تع وجاهدوا فى الله حق جهاده واحكام الجمعة فى قوله تع فاذا نودى للصلوة
من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الى غير ذلك من الاحكام ولو كان جمع التذكير مقتضيا

لدخول

لدخول الاناث فيه لكان خروجهن عن هذه الاوامر على خلاف الدليل وهو ممتنع بحيث وقع الاشتراك
تارة والافتراق اخرى علم ان ذلك مستندا الى دليل خارج لا الى نفس اقتضاء اللفظ لذلك **المسئلة التاسعة
عشر** اذا ورد لفظ عام لم يظهر علامة تذكير ولا تانيث سوى لفظ الجمع مثل من فى الشرط والجزاء هل يعم المذكر
والمؤنث اختلفوا فيه فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون والمختار تفريعا على القول بالعموم دخول المؤنث فيه
ودليله انه لو قال القايل لعبده من دخل دارى فاكرمه فان العبد يلام باخراج الداخل من الاناث عن
الاكرام ويلام السيد بلوم العبد باكرامهن وكذلك الحكم فى التعذر والوصية والاصل فى كل ما فهم من اللفظ
ان يكون حقيقة فيه لا مجازا فان قيل التعميم فيما ذكرتموه انما فهم من قرينة الحال وهى ما جرت به العادة من
مقابلة الداخل الى دار الانسان والحلول فى منزله بالاكرام فكان ذلك من باب المجاز لا انه من مقتضيات
اللفظ حقيقة قلنا هذا باطل بما لو قال من دخل دارى فاهنه فانه يفهم منه العموم وان كان على خلاف
القرينة المذكورة وكذا لو قال له من قال لك افعل فانه لا قرينة اصلا والعموم مفهوم منه
فدل على كونه حقيقة فيه **المسئلة العشرون** اختلفوا فى دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ
العامة المطلقة كلفظ الناس والمؤمنين فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون الا بقرينة ودليل يخصه ومنهم
من قال بدخوله فى العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الادميين وهو منسوب الى ابى بكر الرازى
من اصحاب ابى حنيفة والمختار انما هو الدخول وذلك لان الخطاب اذا كان بلفظ الناس والمؤمنين
فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا فى عموم
الخطاب بوضعه لغة الا ان يدل دليل على اخراجه منه فان قيل العبد من حيث هو عبد مال السيد
ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه فى ساير الاموال واذا كان مالا كان بمنزلة البهايم فلا يكون
داخلا تحت عموم خطاب الشارع سلمنا انه ليس كالبهايم الا ان افعاله التى يتعلق بها التكليف ويحصل
بها الامتثال مملوكة لسيده ويجب صرفها الى منافعه بخطاب الشرع فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى
غير منافع السيد لما فيه من التناقض سلمنا عدم التناقض غير ان الاجماع منعقد على اخراج العبد
عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة والعمومات الواردة بصحة التبرع والاقرار
البدنية والمالية ولو كان داخلا تحت عمومات الخطاب بمطلقه لكان خروجه عنها فى هذه الصور
على خلاف الدليل سلمنا امكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة الا ان الرق مقتض لاخراجه عن عمومات
الخطاب بطريق التخصيص وبيانه انه صالح لذلك من حيث انه مكلف لشغل جميع اوقاته بخدمة
سيده بخطاب الشرع وحق السيد مقدم على حق الله تع لوجهين الاول ان السيد متمكن من منع العبد
من التطوع بالنوافل مع انها حق لله تع ولولا ان حق السيد مرجح لما كان كذلك الثانى ان حق الله تع مبنى

على المسامحة والمساهلة لانه لا يتضرر بفوات حقوقه ولا ينتفع بحصولها وحق الادمى مبنى على الشح والمضايقة
لانه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته والجواب عن السؤال الاول ان كون العبد مملوكا لا يخرجه عن جنس
المكلفين الى جنس البهايم والا لما توجه نحوه التكليف بالخطاب الخاص بالصلوة والصوم ونحوه وهو خلاف
الاجماع وعن السؤال الثانى لا نسلم ان السيد مالك لصرف منافع العبد اليه فى جميع الاوقات حتى فى وقت
تضايق العبادة المامور بها بل هى عليه وعلى هذا فلا تناقض وعن الثالث ان ذلك لا يدل على اخراج العبد
عن كون العمومات متناولة له لغة لما بيناه بل غايته انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة ولا
يخفى ان القول بالتخصيص دليل القول بوقوع العموم لغة مع تحققه وصار كما فى تخصيص المريض والحايض و
المسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلوة والجمعة والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة
الى العبادات المامور بها عند ضيق اوقاتها كما سبق والرق وان اقتضى ذلك لمناسبته واعتباره فلا يقع
فى مقابلة الدلالة النصية على العبادة فى ذلك الوقت لقوة دلالة النصوص على دلالة ما الحجة به مستقلا اليها
والنصوص وان كانت متناولة للعبد بعمومها الا انها متناولة للعبادة فى وقتها المعين بخصوصها والرق وان
كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضاه لذلك الحق فى وقت العبادة بعمومه فيتقابلان ونسلم
الترجيح بالتخصيص كما سبق توهم حق الادمى مرجح على حق الله تم لا نسلم مطلقا ولهذا فان حق الله تم مقدم
على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به اجماعا وبه يندفع ما ذكروه من الترجيح الاول قولهم
فى الترجيح الثانى ان السيد يتمكن من منع العبد من التنفل قلنا وان اوجب ذلك ترجيح جانب حق
السيد على حقوق الله تم فى النوافل فيعمم جبلته في عليه فى الفرايض **المسئلة الحادية والعشرون**
ورود الخطاب على لسان الرسول م بقوله يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادى يدخل الرسول فى عمومه
عندنا وعند اكثر العلماء خلافا لطايفة من الفقهاء والمتكلمين ومنهم من قال كل خطاب ورد مطلقا
ولم يكن الرسول مامورا فى اوله بامر الامة به كهذه الايات فهو داخل فيه وان كان مامورا فى صدر الخطاب
بالامر كقوله تم قل يا ايها الناس فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفى والحليمى من اصحاب الشافعى
حجة من قال يدخل فى العموم وهو المختار حجتان الاولى ان هذه الصيغ عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل
عبد والنبى سيد الناس والمؤمنين والعباد والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الاسماء عليه
فلا يكون مخرجة له عن هذه العمومات الحجة الثانية انه عليه الصلوة والسلام كان اذا امر اصحابه بامر
تخلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسألون ما بالك لم تفعله ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن
ذلك وذلك كما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له
امرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله فى ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار وهو

قوله

قوله انى قلدت هديا وروى عنه انه قال لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى و
لجعلتها عمرة فان قيل يمتنع ان يكون النبى م داخلا تحت عموم هذه الاوامر لوجوه ثلثة الاول انه اذا كان
النبى م امرا للامة بهذه الاوامر فلو كان مامورا بها لزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد امرا ومامورا
وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون امرا لنفسه وامر الانسان لنفسه ممتنع لوجهين الاول ان الامر طلب الاعلى
من الادنى والواحد لا يكون اعلى من نفسه وادنى منها الثانى انه وقع الاتفاق على ان امر الانسان
لنفسه على الخصوص ممتنع فكذلك امره لنفسه على العموم الثانى من الوجوه الثلثة انه يلزم من ذلك
ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا اليه وهو محال الثالث ان النبى م قد اختص باحكام لم تشاركه
فيها الامة كوجوب ركعتى الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة عليه وابيح له النكاح بغير ولى و
لا شهود والصفى من المغنم ونحوه من الخصايص وذلك يدل على جزئيته وانفراده عن الامة فى الاحكام
التكليفية فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم قلنا جواب الاول ان ما ذكروه مبنى على كون الرسول
امرا وليس كذلك بل هو مبلغ لامر الله تم وفرق بين الامر والمبلغ للامر ولهذا اعاد صيغ الاوامر بالتبليغ
كقوله قل اوحى الى واتل ما اوحى اليك ونحوه وجواب الثانى انه مبلغ للامة بما ورد على لسانه وليس
مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل بما سمعه من جبريل عليه الصلوة والسلام وجواب الثالث ان
اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب ولهذا فان الحايض والمريض و
المسافر والمراة كل واحد قد اختص باحكام لا يشاركه غيره فيها ولم يخرج بذلك عن الدخول فى عمومات
الخطاب **المسئلة الثانية والعشرون** الخطاب الوارد شفاها فى زمن النبى م والامر العامة كقوله
تم يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحوه هل يخص الموجودين فى زمنه وهو عام لهم ولمن بعدهم اختلفوا
فيه فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابى حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين فى زمن الرسول م
ولا يثبت حكمه فى حق من بعدهم الا بدليل اخر وذهب الحنابلة وطايفة من السلفيين والفقهاء الى
تناول ذلك لمن وجد بعد عصره م حجة النافين من وجهين الاول ان المخاطبة شفاها بقوله يا ايها
الناس وقوله يا ايها الذين امنوا ليست مع كون المخاطب موجودا اهلا للخطاب انسانا مؤمنا ومن لم يكن
موجودا فى وقت الخطاب لم يكن متصفا بشئ من هذه الصفات فلا يكون الخطاب متناولا له الثانى
ان خطاب المجنون والصبى الذى لا يميز ممتنع حتى ان من شانه بالخطاب استهجن كلامه وسفه فى
رايه مع ان حالهما لوجودهما واتصافهما بصفة الانسانية واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب وغيره
اقرب الى الخطاب من هو معدوم لا وجود له اصلا احتج الخصوم بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول اما
الكتاب فقوله تم وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت الى الاحمر والاسود

ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده لم يكن رسولا اليه ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى وهو خلاف الاجماع وايضا
قوله عليه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولفظ الجماعة يستغرق كل من بعده فلو لم يكن
حكمه على من فى زمانه حكما على غيرهم كان على خلاف هذا الظاهر واما الاجماع فهو ان الصحابة ومن
بعدهم من التابعين والى زماننا هذا ما زالوا يحتجون فى المسائل الشرعية على من وجد بعد النبى م بالايات
والاخبار الواردة على لسان النبى م ولولا عموم تلك الدلايل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لما كان التمسك
بها صحيحا وكان الاسترواح اليها خطاء هو بعيد عن اهل الاجماع واما المعقول فهو ان النبى م كان
اذا اراد التخصيص ببعض الامة نص عليه كما ذكرناه فى مسئلة خطاب النبى م للواحد هل هو خطاب للباقين
ولولا ان الخطاب المطلق العام يكون خطابا للكل لما احتاج الى التخصيص والجواب عن النصوص الدالة على كون
النبى م مبعوثا الى الناس كافة انها انما تلزم ان لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس على المخاطبة
للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف البعض
بنصب الدلايل والامارات وقياس بعض الوقايع على بعض ويدل على ذلك ان اكثر الاحكام الشرعية
لم تثبت بالخطاب شفاها لعدم النصوص وندرتها وكثرة الوقايع وما لزم من ذلك ان لا يكون النبى م
رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التى لم تثبت بالخطاب شفاها فان قيل فالدلايل التى يمكن الاحتجاج
بها فى الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبى م غير الخطاب كما ذكرتموه انما يعلم كونها حجة بالدلايل
الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود فى زمن النبى م لا يتناول من بعده فقد تعذر الاحتجاج به عليه
قلنا امكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبى م انه حكم بكونها حجة على من بعده او بالاجماع المنقول عن
الصحابة على ما ذكرنا واما قوله عليه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالكلام فى اختصاصه بالموجودين
فى زمنه كالكلام فى الاول واما انعقاد الاجماع على صحة الاستدلال بالايات والاخبار الواردة على
لسانه عليه الصلوة والسلام على من وجد بعده وهو اشبه حجج الخصوم فجوابه انا بينا امتناع المخاطبة
لمن ليس بموجود بالامر ونهيه وعند ذلك فيجب اعتقاد استناد اهل الاجماع بالنصوص من جهة
معقولها لا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة واما ما ذكروه من المعنى فقد سبق جوابه فى مسئلة
خطاب النبى م للواحد من الامة **المسئلة الثالثة والعشرون** اختلفوا فى المخاطب هل يكون داخلا
فى عموم خطابه لغة ام لا والمختار دخوله وعليه اعتماد الاكثرين وسواء كان خطابه للغير امرا او نهيا
او خبرا اما الخبر فكما فى قوله تعالى وهو بكل شئ عليم فان اللفظ بعمومه لغة يقتضى كون كل شئ معلوما
لله تعالى وذاته وصفاته اشياء فكانت داخلة تحت عموم الخطاب واما الامر فكما لو قال السيد لعبده من احسن
اليك فاكرمه فان خطابه لغة يقتضى اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه

انه من جملة المحسنين الى العبد فكان اكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب السيد وكذلك فى النهى
كما اذا قال له من احسن اليك فلا تسئ اليه وهذا فى الوضوح غير محتاج الى الاطناب فيه فان قيل
ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص والمعنى اما النص فقوله تعالى الله خالق كل شئ وذاته وصفاته شئ
وهو غير خالق لها ولو كان داخلا فى عموم خبره لكان خالقا لها وهو محال واما المعنى فان السيد اذا
قال لعبده من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم فلو دخل السيد فانه يصدق عليه انه من الداخلين
الى الدار ومع ذلك فلا يحسن ان يتصدق عليه العبد بدرهم ولو كان داخلا تحت عموم امره لكان
ذلك حسنا قلنا اما الاية فانها بالنظر الى عموم اللفظ لغة يقتضى كون الرب تعالى خالقا لذاته وصفاته
غير انه لما كان ذلك ممتنعا فى نفس الامر عقلا كان مخصصا لعموم الاية ولا منافاة بين دخوله فى العموم
بمقتضى اللفظ وخروجه عنه بالتخصيص وكذلك الحكم فيما ذكروه من المثال فانه بعمومه مقتض للتصدق
على السيد عند دخوله غير انه بالنظر الى القرينة الحالية والدليل المخصص امتنع ثبوت حكم العموم فى حقه
ولا منافاة كما سبق **المسئلة الرابعة والعشرون** اختلف العلماء فى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
هل يقتضى اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او اخذ صدقة واحدة من نوع واحد
والاول مذهب الاكثرين والثانى مذهب الكرخى احتج القايلون بتعميم كل نوع بانه تعالى اضاف الصدقة
الى جميع الاموال بقوله من اموالهم والجمع المضاف من الفاظ العموم على ما عرف عند ارباب فنزل ذلك
منزلة قوله خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فكانت الصدقة متعددة بتعدد انواع الانواع
والثانى ان يقول المامور به صدقة منكرة مضافة الى جملة الاموال فمهما اخذ من نوع واحد من المال
صدقة صدق قول القايل اخذ من امواله صدقة لان المال الواحد جزء من جملة الاموال فاذا اخذت
الصدقة من جزء المال صدق اخذها من المال ولهذا وقع الاجماع على ان كل درهم ودينار من دراهم
المالك ودنانيره موصوف بانه من ماله ومع ذلك فانه لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل دينار
ودرهم له والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وبالجملة فالمسئلة محتملة وماخذ الكرخى دقيق **المسئلة الخامسة والعشرون** اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم او المدح
كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم نقل عن الشافعى انه منع من عمومه حتى انه
منع من التمسك به فى وجوب زكوة الحلى مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا فى الكلام وانما
سيق لقصد الذم والمدح مبالغة فى الحث على الفعل او الزجر عنه وخالفه الاكثرون وهو الحق
من حيث ان قصد الذم او المدح وان كان مطلوبا للمتكلم فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه اذ

اذ لا منافاة بين الامرين وقد اتى بالصيغة الدالة على العموم فكان الجمع بين المقصودين اولى من العمل
باحدهما وتعطيل الاخر **الصنف الرابع** فى تخصيص العموم ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة
ففى بيان معنى التخصيص وما يجوز تخصيصه وما لا يجوز اما التخصيص فقد قال ابو الحسين البصرى
هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وذلك مما لا يكون يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب اما مذهب
ارباب الخصوص فلانا لخطاب عندهم منزل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شئ منه واما مذهب
ارباب الاشتراك فمن جهة ان العمل باللفظ المشترك فى بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب
عنه بل غايته استعمال اللفظ فى بعض محامله دون البعض واما مذهب ارباب الوقف فظاهر اذ اللفظ
عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او العموم وهو صالح لاستعماله فى كل واحد منهما فان قام الدليل على انه
اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شئ منه وان قام الدليل على انه للخصوص فلم يكن اللفظ
اذ ذاك دليلا على العموم ولا متناولا له فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله
الصالح لها واما مذهب ارباب العموم فغايته ان اللفظ عندهم حقيقة فى الاستغراق ومجاز فى الخصوص
وعلى هذا فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شئ منها
وان قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ فى الاستغراق وجب صرفه الى محمله المجازى وهو
الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة وهى الاستغراق فلا يتحقق الاخراج لبعض
ما تناوله الخطاب عنه اذ هو حالة كونه مستعملا فى المجاز لا يكون مستعملا فى الحقيقة وعلى هذا فاطلاق
القول بتخصيص العام او ان هذا عام مخصص لا يكون حقيقة واذا عرف ذلك فالتخصيص على ما اتينا سبيل مذهب
ارباب العموم وهو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما اتينا سبيل مذهب
ارباب الاشتراك تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف لذلك باى
طريق كان يسمى مخصصا واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص مخصصا واذا عرف معنى تخصيص
العموم فاعلم ان كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول كقوله عليه السلام لابى بردة تجزيك ولا تجزى احدا بعدك فلا
يتصور تخصيصه لان التخصيص على ما عرف صرف اللفظ من جهة العموم الى الخصوص وما لا عموم له فلا
يتصور فيه هذا الصرف واما ما يتصور فيه الشمول والعموم فيتصور فيه التخصيص وسواء كان خطابا او
لم يكن خطابا كالعلة الشاملة لامكان صرفه من جهة عمومه الى جهة خصوصه هذا تمام المقدمة واما المسايل
فمسئلتان **المسئلة الاولى** اتفق القايلون بالعموم على جواز تخصيصه على اى حال كان من الاخبار
والامر وغيره خلافا لشذوذ لا يؤبه بهم فى تخصيص الخبر ويدل على جواز ذلك الشرع والمعقول اما الشرع
فوقوع ذلك فى كتاب الله تعالى الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها

وهى شئ وقوله تعالى ما تذر من شئ اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم تجعلها
رميما وقوله تعالى تدمر كل شئ واوتيت من كل شئ الى غير ذلك من الايات الخبرية المخصصة حتى انه قد
قيل انه لم يرد عام الا وهو مخصوص الا فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم ولو لم يكن ذلك جايزا لما وقع فى الكتاب
واما المعقول فهو انه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ من جهة عموم الذى هو حقيقة فيه الى جهة
الخصوص بطريق المجاز كما سبق تقريره والتجوز غير ممتنع فى ذاته ولهذا لو قدرنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته
محال ولا بالنظر الى وضع اللغة ولهذا يصح من اللغوى ان يقول جاءنى كل اهل البلد وان تخلف عنه
بعضهم ولا بالنظر الى الداعى الى ذلك والاصل عدم كل مانع سوى ذلك ويدل على جواز تخصيص الاوامر
العامة وان لم نعرف فيها خلافا قوله تعالى اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة عنه وقوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع ان ليس كل سارق يقطع ولا كل زان
يجلد وقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع خروج الرقيق والكافر والقاتل عنه فان قيل
القول بجواز تخصيص الخبر فيما يوجب الكذب فى الخبر لما فيه من مخالفة المخبر للخبر وهو غير جايز على الشارع
كما فى نسخ الخبر قلنا لا نسلم لزوم الكذب ولا وهم الكذب بتقدير ارادة جهة المجاز وقيام الدليل على ذلك
والا كان القايل اذا قال رايت اسدا واراد به الانسان ان يكون كاذبا اذا اتينا انه لم يرد الاسد الحقيقى
وليس كذلك بالاجماع وعلى هذا فلا نسلم امتناع نسخ الخبر كما سياتى تقريره **المسئلة الثانية** اختلف
القايلون بالعموم وتخصيصه فى الغاية التى يقع انتهاء التخصيص اليها فمنهم من قال بجواز انتهاء التخصيص
فى جميع الفاظ العموم الى الواحد ومنهم من اجاز ذلك فى من خاصة دون ما عداها من انتهاء الجموع كالرجال
والمسلمين بل جعل نهاية التخصيص فيها ان يبقى تحتها ثلثة وهذا هو مذهب القفال من اصحاب الشافعى
ومنهم من جعل نهاية التخصيص فى جميع الالفاظ العامة جمعا كثيرا يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن
محدودا وهو مذهب ابى الحسين البصرى واليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا احتج من جوز الانتهاء
فى التخصيص الى الواحد بالنص والاطلاق والمعنى اما النص فقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واراد به نفسه وحده واما الاطلاق فقول عمر بن الخطاب لسعد بن ابى وقاص وقد انفذت اليك القعقاع مع
الف فارس بعد ان نفذت اليك الف رجل اطلق الالف الاخرى واراد بها القعقاع واما المعنى فمن وجهين الاول انه
لو امتنع الانتهاء فى التخصيص الى الواحد اما ان يكون لان الخطاب صار مجازا او لانه اذا استعمل اللفظ فيه
لم يكن مستعملا فيما هو حقيقة فيه من الاستغراق وكل واحد من الامرين لو قيل بكونه مانعا لزم امتناع تخصيص
العام مطلقا ولا بعدد ما لانه يكون مجازا فى ذلك العدد وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه وذلك خلاف
الاجماع الثانى ان استعمال اللفظ فى الواحد من حيث انه بعض من الكل يكون مجازا كما فى استعماله فى الكثير

فاذا جاز التجوز باللفظ العام عن الكثرة فكذا في الواحد ولقايل ان يقول اما الاية فهي محمولة على تعظيم
المتكلم وهو بمعزل عن التخصيص بالواحد واما الاطلاق العرفي فمحمول على قصد بيان ان ذلك الواحد قايم
مقام الالف وهو غير معنى التخصيص واما المعنى الاول فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين بل المنع من
ذلك انما كان لعدم استعماله لغة واما المعنى الثاني فمبني على جواز اطلاق اللفظ العام وارادة الواحد
مجازا وهو محل النزاع واما حجة ابي الحسين البصري فانه لو قال القايل قتلت كل من في البلد واكلت
كل رمانة في الدار وكان عينها تقديرا الف ثمانة وكان قد قتل شخصا واحدا او ثلثة واكل رمانة واحدة
او ثلث رمانات فان كلامه يعد مستقبحا مستهجنا عند اهل اللغة ولذلك اذا قال لعبده من دخل داري
فاكرمه او قال العبيد من عندك وقال اردت به زيدا وحده او ثلثة اشخاص معينة او غير معينة كان قبيحا
مستهجنا ولا كذلك فيما اذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ فانه يعد صوابا مطابقا لوضع اهل
اللغة وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلده فيها جماعة كثيرة الا ان يقال ان يقول متى
يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن
به قرينة او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم وبيان ذلك النص وصحة الاطلاق اما النص فقوله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس القايلين نعيم بن مسعود الاشجعي بعينه من جملة الناس
ولم يعد ذلك مستهجنا مستقبحا لاقترانه بالدليل واما الاطلاق فصحة قول القايل اكلت اللحم والخبز وشربت
الماء والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبحا لاقترانه بالدليل نعم اذا اطلق
اللفظ العام وكان الظاهر منه ارادة الكل او ما يقارب به في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ من غير
اقتران دليل به يدل عليه فانه يكون مستهجنا واذا عرف ضعف الماخذ من الجانبين فعليك بالاجتهاد
والترجيح **الصنف الخامس** في ادلة تخصيص العموم وهي قسمان متصلة ومنفصلة القسم الاول في الادلة
المتصلة وهي اربعة انواع الاستثناء والشرط والصفة والغاية النوع الاول الاستثناء وفيه مقدمة ومسايل
اما المقدمة ففي معنى الاستثناء وصيغه واقسامه اما الاستثناء فقال الغزالي هو قول ذو صيغ محصوصة
محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وهو باطل من وجهين الاول انه ينتقض باحاد الاستثناء
كقولنا جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وهي الا زيد الثاني
انه يبطل بالاقوال الموجبة لتخصيص العموم الخارجة عن الاستثناء فانها صيغ محصوصة محصورة لاستحالة
القول بعدم التناهي في الالفاظ الدالة وهي دالة على ان المذكور بها لم يرد بالقول الاول وليس من الاستثناء
في شيء وذلك كما لو قال القايل رايت اهل البلد ولم ار زيدا او اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
ومن دخل داري فاكرمه والفاسق منهم اهنه واهل البلد كلهم علما وزيد جاهل الى غير ذلك وقال بعض

المتبحرين من النحاة الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه وهو منتقض بقول
القايل رايت اهل البلد ولم ار زيدا فانه قايم مقام قوله الا زيدا في اخراج بعض الجملة عن الجملة وليس
باستثناء وقيل انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه وهو ايضا مدخول
من وجهين الاول ان الاستثناء لا يكون لاخراج بعض الكلام وانما يكون اخراجا لبعض ما دل عليه الكلام الاول
وفرق بين الامرين الثاني انه لو قال القايل جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان لفظة غير قد وجد فيها
جميع ما ذكره من القيود سوى قوله لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه فان غير قد تدخل في الكلام لغرض
الصفة اذا لم يجر موضعها الا كقولك عندي درهم غير جيد فانه لا يحسن ان تقول في موضعها عندي
درهم الا جيدا ولا جرم كانت نعتا للدرهم وتابعة له في اعرابه وهذا بخلاف ما اذا قلت عندي درهم
غير قيراط فان غير تكون استثنائية منصوبة لامكان دخول الا في موضعها والمختار في ذلك ان يقال الاستثناء
عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على بحرف الا او احد اخواتها على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به
فقولنا لفظ احتراز من الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا متصل بجملة احتراز عن الدلايل
المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قولنا قام القوم وزيد لم يقم وقولنا دال احتراز عن الصيغ
المهملة وقولنا على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعتية كقول القايل
جاءني القوم العلماء كلهم ونحوه وقولنا بحرف الا او احد اخواتها احتراز عن قولنا قام القوم دون زيد وفيه احتراز
عن اكثر الالزامات السابق ذكرها وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه واذا عرف معنى الاستثناء فصيغه
كثيرة وهي الا وغير وسوى وخلا وحاشا وعدا وما عدا وما خلا وليس ولا يكون ولا يكون ونحوه وام الباب
في هذه الصيغ الا لكونها حرفا مطلقا ولوقوعها في جميع ابواب الاستثناء لا غيرها ولها احكام مختلفة في الاعراب
العربية وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس كما ياتي تحقيقه عن قرب ويجوز ان يكون
متاخرا عن المستثنى عنه كما ذكرناه من الامثلة وان يكون متقدما عليه مع الاتصال كقولك خرج الا زيد
القوم ومنه قول الكميت
فما لي الا ال احمد شيعة ... وما لي الا مشعب الحق مشعب
ويجوز من الاستثناء من غير خلاف كقول القايل له علي عشرة دراهم الا اربعة
الا اثنين ويدل عليه قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين الى قوله الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته
استثنى ال لوط من اهل القرية واستثنى المراة من الال المنجيين من الهلاك وهذا ما اردنا من ذكر المقدمة
واما المسايل فخمس **المسالة الاولى** شرط الاستثناء عند اصحابنا وعند الاكثرين ان يكون متصلا
بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما او في حكم المتصل وهو ما لا يعد المتكلم به اتيا به بعد فراغه
من كلامه الاول عرفا وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس او سعال مانع من الاتصال حقيقة ونقل

عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا وذهب بعض اصحاب مالك
الى جواز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا
فيما بينه وبين الله تعالى ولعله مذهب ابن عباس وذهب بعض الفقهاء الى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب
الله تعالى دون غيره حجة القايلين بالاتصال من ثلثة اوجه الاول ما روي عن النبي عم انه قال من حلف على
شيء فراى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وروي فليكفر عن يمينه وليات الذي
هو خير ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي عم لكونه طريقا مخلصا للحالف عند تاثم الحنث في البر
وعدم الحنث لان النبي عم انما يقصد التيسير والتسهيل ولا يخفى ان الاستثناء ايسر واسهل من التكفير
وحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته الثاني ان اهل اللغة لا يعرفون ذلك كلاما منتظما ولا معهودا من كلام
العرب ولهذا فانه لو قال لفلان على عشرة دراهم ثم قال بعد شهر او سنة الا درهما وقال رايت بني تميم ثم قال
بعد شهر او سنة الا زيدا فانهم لا يعدونه كلاما مفيدا ولا يعدونه مثل ذلك مخبرا عن نفي شيء وكذا لو قال السيد لعبده اكرم زيدا ثم قال بعد شهر
ان دخل داري فانهم لا يعدون ذلك شرطا الثالث انه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق
ولا كذب كاذب ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح وبيع واجارة ولا
لزوم معاملة اصلا لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وهو محال احتج الخصوم باربعة امور الاول ما روي عن النبي عم انه قال والله لاغزون
قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه مقتدى به وايضا
ما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه ساله اليهود عن عدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا
اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ما يعلمهم الا قليل فلا تمار
فيهم الا مراء ظاهرا الى قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت
فقال ان شاء الله بطريق الالحاق بخبر الاول ولو لم يكن ذلك صحيحا لما فعله الثاني ان ابن عباس ترجمان
القران ومن افصح العرب وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل وذلك يدل على صحته الثالث ان الاستثناء
بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تاخيره كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم الرابع ان الاستثناء
رافع لحكم اليمين فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن الخبر الاول ان سكوته قبل الاستثناء يحتمل انه
من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كما اسلفناه ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الادلة
وعن الخبر الثاني ان قوله عليه الصلوة والسلام ان شاء الله ليس عايدا الى الخبر الاول بل الى ذكر ربه
اذا نسي تقديره اذكر ربي اذا نسيت ان شاء الله وذلك كما اذا قال القايل لغيره افعل كذا فقال
ان شاء الله اي افعل ان شاء الله وعن المنقول عن ابن عباس ان صح ذلك فلعله كان يعتقد

اضمار الاستثناء وتدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وان تاخر الاستثناء لفظا وهو
غير ما نحن فيه وان لم يكن كذلك فهو ايضا محجوج بما ذكرناه من الادلة واتفاق اهل اللغة على
ابطاله حتى سواه وعن الوجه الثالث انه قياس في اللغة فلا يصح لما سبق ثم هو منقوض بالخبر
والشرط كما سبق كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث ان التخصيص
قد يكون بدليل العقل والحس ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ ان النسخ مما يمتنع اتصاله
بالمنسوخ بخلاف الاستثناء وعن الوجه الرابع بالفرق وهو ان الكفارة رافعة لاثم الحنث لا لنفس الحنث
وانهما افترقا في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الاخر كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء
المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة على ما سبق **المسألة الثامنة** اختلف
العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه اصحاب ابي حنيفة ومالك والقاضي ابو بكر وجماعة
من المتكلمين والنحاة ومنع منه الاكثرون واما اصحابنا فمنهم من قال بالنفي ومنهم من قال بالاثبات
احتج من قال بالبطلان بان الاستثناء استفعال ماخوذ من الثني ومنه يقال ثنيت الشيء اذا
عطفت بعضه على بعض وثنيت فلانا عن رايه وثنيت عنان الفرس وحقيقته انه استخراج بعض
ما تناوله اللفظ وذلك غير متحقق في مثل قول القايل رايت الناس الا الحمر لان الحمر المستثناة غير
داخلة في مدلول المستثنى عنه حتى يقال باخراجها وثنيها عنه بل الجملة الاولى باقية بحالها لم تتغير
ولا تعلق للثاني بالاول اصلا ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ ولا يمكن ان يقال بصحة الاستثناء
بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى عنه والا لصح استثناء كل شيء من كل
شيء ضرورة ان ما من شيئين الا وهما مشتركان في معنى عام لهما وليس كذلك كيف وانه لو قال
القايل جاء العلماء الا الكلاب وتقدم الحجاج الا الحمير كان مستهجنا لغة وعقلا وما هذا شانه لا يكون
وضعه مضافا الى اهل اللغة ولقايل ان يقول لا نسلم ان الاستثناء ماخوذ من الثني بل من التثنية
وكان الكلام كان واحدا فثني وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل لو كان الاستثناء ماخوذا
من التثنية لكان كل ما وجد فيه معنى التثنية من الكلام استثناء وليس كذلك قلنا ولو كان ماخوذا
من الثني لكان كل ما وجد فيه الثني والعطف استثناء وليس كذلك ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب
بعضه على بعض وعطف عنان الفرس انه استثنى قولكم ان الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ
دعوى محل النزاع وكيف يدعي ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس ولا دخول للمستثنى
تحت المستثنى منه وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته في اللغة ولهذا فانه لو قال
القايل في دعايه يا رب الكلاب والحمير وخالقهم ارزقني واعطني كان مستهجنا وان كان صحيحا

من جهة اللغة والمعنى ثم وان سلمنا امتناع صحة الاستثنا من نفس الملفوظ به مطابقة فالمانع من صحته
نظرا الى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه من المعنى اللازم المدلول للفظ مطابقة
كما قال الشافعي رضه انه لو قال القايل لفلان على مائة درهم الا ثوبا فانه يصح ويكون معناه الا قيمة ثوب
لاشتراكهما فى ثبوت صفة القيمة لهما وكما قاله ابو حنيفة فى استثناء المكيل من الموزون وبالعكس لاشتراكهما
فى علة الربا قولكم لو صح ذلك لصح استثناء كل شئ من كل شئ ليس كذلك وما المانع ان يكون صحة
الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه كما اذا قال القايل ليس لى نخل الا شجرا ولا ابل
الا بقر ولا بنت الا ذكر ولا كذلك فيما اذا قال ليس لفلان بنت الا انه باع داره واما القايلون بالصحة
فقد احتجوا بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة القران والشعر اما القران فقوله تع واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وابليس لم يكن من جنس الملائكة لقوله تع فى اية
اخرى الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه والجن ليسوا من جنس الملائكة ولانه كان مخلوقا
من نار على ما قال خلقتنى من نار والملائكة من نور ولان ابليس له ذرية على ما قال تع افتتخذونه
وذريته اوليا ولا ذرية للملائكة فلا يكون من جنسهم وهو مستثنى عنهم وقوله تع افرايتم ما كنتم
تعبدون من الاصنام وغيرها والبارى تع ليس من جنس شئ من المخلوقات وقوله تع وما لهم به
من علم الا اتباع الظن استثنى الظن من العلم وليس من جنسه وقوله تع لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما
الا قيلا سلاما سلاما استثنى السلام من اللغو وليس من جنسه وقوله تع لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
ان تكون تجارة عن تراض منكم والتجارة ليست من جنس الباطل وقد استثناها منه وقوله تع فلا صريخ
لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا استثنى الرحمة من نفى الصريخ والانقاذ وليست من جنسه وقوله
تع لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم
وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا استثنى الخطا من القتل وليس من جنسه واما الشعر
فمن ذلك قول القايل منهم   وبلدة ليس بها انيس   الا اليعافير والا العيس
والعيس ليس من جنس الانيس وقال النابغة الذبيانى
وقفت فيها اصيلا كى اسايلها   اعيت جوابا وما بالربع من احد
الا الاوارى لايا ما ابينها   والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد
والاوارى ليس من جنس الاحد وقال غيره
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم   بهن فلول من قراع الكتايب
وليس فلول السيوف عيبا لاربابها بل فخرا لهم وقد استثناها من العيوب وليست من جنسها واما النثر
فقول العرب ما زاد الا ما نقص وما بالدار احد الا الوتد وما جاءنى زيد الا عمرو استثنى النقص من الزيادة

والوتد ليس احد وعمرو ليس زيد وليس من جنسه واما المعقول فهو ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى
منه فصح كاستثناء الدرهم من الدنانير وبالعكس وللقايل ان يقول اما الاية الاولى فلا نسلم ان ابليس لم يكن
من جنس الملائكة قولكم انه كان من الجن قلنا لا منافاة بين الامرين فانه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين
ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان وكان ابليس رئيسهم وتسميته
جنيا للنسبة الى الجنة كما يقال بغدادى ومكى ويحتمل انه سمى بذلك لاجتنانه واختفائه ويدل على
كونه من الملائكة امران الاول ان الله تع استثناه من الملائكة والاصل ان يكون من جنسهم للاتفاق على
صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف فى غيره الثانى ان الامر بالسجود لادم انما كان للملائكة بدليل
قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان عاصيا للامر المتوجه الى
الملائكة لكونه ليس منهم اذ الاصل عدم امره بغير ذلك الامر ودليل عصيانه قوله تع الا ابليس ابى واستكبر
وكان من الكافرين قولكم ان ابليس له ذرية ليس فى ذلك ما ينافى كونه من جنس الملائكة فلئن قلتم ان
التوالد لا يكون الا من بين ذكر وانثى والملائكة لا اناث فيهم بدليل قوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا ذكر ذلك فى معرض الانكار والقوا عد على قول ذلك قلنا انما يلزم من ذلك الاناث فى الملائكة ان لو امتنع
حصول الذرية من جنسين وهو غير مسلم قولكم ان ابليس مخلوق من نار والملائكة من نور لا منافاة ايضا بين
ذلك وبين كونه من الملائكة واما الاية الثانية فاستثنى الرب تع فيها عن المعبودين وذلك قوله ما كنتم
تعبدون وهم كانوا ممن يعبد الله مع الاصنام لانهم كانوا مشركين لا جاحدين لله تع فلا يكون الاستثناء
من غير الجنس واما الاية الثالثة فجوابها من وجهين الاول ان قوله تع وما لهم به من علم علم فى كل ما تسمى
علما والظن يسمى علما ودليله قوله تع فان علمتموهن مؤمنات واراد ان ظننتموهن لاستحالة اليقين بذلك
وذلك ان كان من الاسماء المتواطية فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة او
المجازية فهو من جملة الاسماء العامة كما سبق الثانى ان الا فيها ليست للاستثناء بل هى بمعنى لكن وكذلك
الحكم فيما بعدها من الايات واما استثناء اليعافير والعيس من الانيس فليس استثناء من غير الجنس لانها
مما يونس بها فهى من جنس الانيس وان لم تكن من جنس الانس بل وقد يحصل الانس بالاباء والابنية والاشجار
فضلا عن الحيوان واما استثناء الاوارى من احد فانما كان لانه كما يطلق الاحد على الادمى فقد يطلق على غيره
من الحيوانات والجمادات ولذلك يقال رايت احد الحمارين ورايت احد الفرسين ورميت احد الحجرين واحد
السهمين فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث ان الاوارى مما يصدق عليها لفظ احد وبتقدير
ان لا يكون من الجنس فالا ليست استثنائية حقيقة بل بمعنى لكن كما سبق واما فلول السيوف فهو عيب فى
السيوف وان كان بسبب فلولها فخرا ومدحة لاربابها فهو فى الجملة استثناء من الجنس وقول العرب ما زاد

الا ما نقص تقديره ما زاد شيء الا الذي نقص اي ينقص وهو استثناء من الجنس وقولهم ما في الدار احد
الا الوتد مجوّز به كما سبق في الا اواري من احد وقولهم ما جاءني زيد الا عمرو فالا بمعنى لكن وما ذكروه من المعقول
قولهم ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه لا اشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس واما استثناء
الدراهم من الدنانير وبالعكس فهو ايضا محل النزاع عند القايلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس وان تكلف
بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية قايل الى الاستثناء من الجنس **المسئلة**
الثالثة اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله له علي عشرة الا عشرة واما اختلفوا في استثناء النصف والاكثر
فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزم سوى
درهم واحد وذهب القاضي ابو بكر في اخر اقواله والحنابلة وابن درستويه النحوي الى المنع من ذلك وزاد القاضي ابو بكر
والحنابلة بالمنع من الاستثناء المساوي وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقول
له علي مائة الا عشرة بل خمسة او غير ذلك احتج من قال بصحة استثناء الاكثر والمساوي بالمنقول والمعقول
والحكم اما النقل فمن جهة القران والشعر اما القران فقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين وقال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان استويا فقد استثنى المساوي وان تفاوتوا
فايهما كان الاكثر فقد استثناه كيف وان الغاوين اكثر بدليل قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم
ولا تجد اكثرهم شاكرين وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما الشعر فقوله ادوا التي نقصت تسعين من مائة
ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا   واما المعقول فهو ان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل
فيها فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالدليل المنفصل وكاستثناء الاقل هذا ما يخص الاكثر واما المساوي
فدليله قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل وليس باقل   واما الحكم فما
للاكثر والمساوي وهو انه لو قال له علي عشرة الا ستة منها خمسة او تسعة فانه يلزمه في الاول خمسة وفي الثاني
درهم باتفاق الفقهاء ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك وفي هذه الحجج ضعف اذ للقايل ان يقول اما الاية
فالغاوون فيها وان كانوا اكثر من العباد المخلصين بدليل النصوص المذكورة فلا نسلم ان الا في قوله الا من
اتبعك من الغاوين للاستثناء بل هي بمعنى لكن وان سلمنا انها للاستثناء ولكن نحن انما نمنع من استثناء
الاكثر اذا كان عدد المستثنى منه مصرحا به كما اذا قال له مائة الا تسعة وتسعون درهما واما اذا لم يكن العدد
مصرحا به كما اذا قال له خذ ما في الدراهم سوى الزيوف فيفرض الا اكثر في العدد كما اذا قال جاءني
بنو تميم سوى الا وباش منهم فانه يصح من غير استقباح وان كان عدد الاوباش منهم اكثر واما الشعر فلا
استثناء فيه بل معناه ادوا المائة التي سقط منها تسعون ولا يلزم ان يكون سقوطها بطريق الاستثناء
وما ذكروه من المعقول فحاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو فاسد كما سبق كيف والفرق بين الاصل والفرع

واقع من جهة الاجمال اما التخصيص فمن جهة انه قد يكون بدليل منفصل ويعتبر دليل لفظي كما يأتي واما
استثناء الاقل فلكونه غير مستقبح كما اذا قال له علي عشرة الا درهما وكذلك قوله له علي مائة الا تسعة و
تسعون واما قوله تعالى يا ايها المزمل فلا دلالة له على جواز استثناء النصف اذ النصف غير مستثنى وانما
هو طرف القيام فيه وتقديره قم الليل نصفه الا قليلا واما الحكم فدعوى الاتفاق عليه خطا فانه من لا يرى
صحة استثناء الاكثر والمساوي فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق ولو قال له علي عشرة الا عشرة لزمه
العشرة وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القايلون بصحة الاستثناء الاكثر والمساوي واما من قال بامتناع
صحة استثناء الاكثر والمساوي فقد احتج بان الاستثناء على خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار وجحدا
بعد اعتراف غير انا خالفناه في استثناء الاقل لمعنى لم يوجد في المساوي والاكثر فوجب ان لا يقال بصحته
فيه وبيان ذلك من وجهين الاول ان المقر ربما اقر بالدين وفي بعضه غير ما نسبه لقلته وعند اقراره
ربما تذكره فاستثناه فلو لم نصحح استثناءه لتضرر ولا كذلك في الاكثر والنصف لانه قلما يتفق الذهول
عنه الثاني انه اذا قال له علي مائة الا درهما لم يكن مستقبحا ولو قال له علي مائة الا تسعة وتسعين كان
مستقبحا والمستقبح في لغة العرب لا يكون من لغتهم وهذه الحجة ضعيفة ايضا اذ للقايل ان يقول ان الاستثناء
على خلاف الاصل والقول بانه انكار بعد اقرار انما يصح ذلك ان لو لم يكن الاستثناء والمستثنى منه
جملة واحدة والا فلا وان سلمنا عدم الاتحاد ولكن لا نسلم مخالفة ذلك للاصل بل الاصل قبوله لامكان صدق
المتكلم به ودفعا للضرر عنه ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبوله ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل
والقول وان ذلك مستقبح ركيك في لغة العرب فليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله ولهذا فانه لو قال
له علي عشرة الا درهما كان مستحسنا ولو قال له علي عشرة الا دانقا ودانقا الى تمام عشرين مرة كان في غاية
الاستقباح ومع ذلك من صحته واستعماله لغة **المسئلة الرابعة** الجمل المتعاقبة بالواو اذا تعقبها
الاستثناء رجع الى جميعها عند اصحاب الشافعي والى الجملة الاخيرة عند اصحاب ابي حنيفة وقال القاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة ان كان الشروع في الجملة الثانية اضرابا عن
الاولى ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى فالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن
الجملة الاولى مع استقلالها بنفسها الا عند تمام مقصوده منها وذلك على اقسام اربعة الاول
ان تختلف الجملتان نوعا كما لو قال اكرم بني تميم والنحاة البصريون الا البغاددة اذ الجملة الاولى
امر والثانية خبر القسم الثاني ان يتحدا نوعا وتختلفا اسما وحكما كما لو قال اكرم بني تميم واضرب
ربيعة الا الطوال اذ هما امران الثالث ان تتحد نوعا وتشترك حكما لا اسما كما لو قال سلم على بني
تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال الرابع ان تتحدا نوعا وتشترك اسما لا حكما ولا تشترك

المحكان في غرض من الاغراض كما لو قال سلم على بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال واقوى هذه الاقسام في
اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة القسم الاول ثم الثاني ثم الثالث والرابع واما ان لم تكن
الجملة الاخيرة مضربة عن الاولى بل لها بها نوع تعلق فالاستثناء راجع الى الكل وذلك على اقسام القسم الاول
ان تتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما غير ان الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال اكرم بني تميم وسلم على بني
تميم الا الطوال لاشتراكهما في غرض الاعظام الثاني ان تتحد الجملتان نوعا وتختلف حكما واسم الاولى مضمر
في الثانية كما لو قال اكرم بني تميم واستاجرهم الا الطوال القسم الثالث بالعكس من الذي قبله كما لو قال اكرم بني
تميم وربيعة الا الطوال القسم الرابع ان تختلف نوع الجمل المتعاقبة الا انه قد اضمر في الجملة الاخيرة ما تقدم
او كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا كما في اية القذف فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى
فاجلدوهم ثمانين جلدة امر وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة نهي وقوله واولئك هم الفاسقون خبر الا انها داخلة
تحت القسم الاول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك احكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة
تحت القسم الثاني من جهة الاضمار للاسم المتقدم فيها وذهب المرتضى من الشيعة الى القول بالاشتراك
وذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الاصحاب الى الوقف والمختار انه مهما ظهر كون الواو
للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما في القسم الاول من اقسام الثمانية المذكورة لعدم تعلق
احدى الجملتين بالاخرى وهو ظاهر وحيث امكن ان تكون الواو للعطف وللابتداء كما في باقي الاقسام
السبعة فالواجب انما هو الوقف وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وابطالها ولنبدا من ذلك
بحجج القائلين بالعود الى الجميع الحجة الاولى ان المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا
فانه لا فرق في اللغة بين قوله اضرب من قتل وسرق وزنى الا من تاب فوجب اشتراكهما في عود
الاستثناء الى الجميع وهي غير صحيحة وذلك لانه ان قيل انه لا فارق بين الجملة والجملتين في امرها لزم
ان يكون المتكثر واحدا والواحد متكثرا وهو محال وان قيل بالفرق فلا بد من جامع مشترك يوجب
الاشتراك في الحكم ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ولا سبيل اليه لما تقدم الحجة الثانية ان
الاجماع منعقد على انه لو قال والله لا اكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيدا واستثنى بقوله ان شاء الله
فانه يعود الى الجميع وهذه الحجة ايضا باطلة فان العلماء ان اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فمجاز
وليس باستثناء حقيقة بل ذلك شرطا كما في قوله ان دخلت الدار ويدل على كونه شرطا لا استثناء انه
يجوز دخوله على الواحد مع ان الواحد لا يدخله الاستثناء وذلك كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال
انت طالق طلقة الا طلقة لم يصح ووقع به طلقة وكذلك اذا قال له على درهم واذا كان شرطا فلا يلزم من
عوده الى الجميع عود الاستثناء الا بطريق القياس ولا بد من جامع مؤثر ومع ذلك يكون قياسا في اللغة

سهو باطل

وهو باطل بما سبق ولهذا ابطل الحاقهم الاستثناء بالشرط وهو قولهم الاستثناء غير مستقل بنفسه
فكان عائدا الى الكل كالشرط وهو ما اذا قال اكرم بني فلان وبني ربيعة ان دخلوا الدار كيف والفرق
ظاهر فان الشرط ان كان متاخرا في اللفظ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فقوله اكرم
بني تميم وبني ربيعة ان دخلوا الدار في معنى قوله ان دخل بنو تميم وبنو ربيعة الدار فاكرمهم ولو
صرح بذلك كان صحيحا ولا كذلك في الاستثناء ولهذا فانه لو قال الا ان يتوبوا اضرب بني تميم وبني
ربيعة لا يكون صحيحا الحجة الثالثة ان الحاجة قد تدعو الى الاستثناء عن جميع الجمل واهل اللغة مطبقون
على ان تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل وذلك كما لو قال ان دخل زيد الدار فاضربه
الا ان يتوب وان زنى فاضربه الا ان يتوب فلم يبق سوى تعقب الاستثناء للجملة الاخيرة ولقائل
ان يقول وان كان ذلك مطولا غير انه يعرف شمول الاستثناء للكل بيقين فلا يكون مستقبحا وان كان مستقبحا
فانما يمتنع ان لو كان وضع اللغة مشروطا بالمستحسن وهو غير مسلم ودليله انه لو وقع الاستثناء كذلك
فانه يصح لغة ويثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لما كان كذلك الحجة الرابعة ان الاستثناء صالح لان
يعود الى كل واحدة من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام ولقائل ان
يقول كونه صالحا للعود الى الجميع غير موجب لذلك ولهذا فان اللفظ حقيقة في شيء ومجاز في شيء
فهو صالح للحمل على المجاز ولا يجب حمله على المجاز وما ذكروه من الالحاق بالعموم فغير صحيح لما علم مراد
الحجة الخامسة انه لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة فانه يصح ولو كان مختصا بالجملة الاخيرة لما صح لكونه
مستغرقا لها قلنا لا نسلم صحة الاستثناء على راي لنا وان سلمنا فانما عاد الى الجميع لقيام الدليل عليه وذلك
لانه لا بد من اعمال لفظه مع الامكان وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة لكونه مستغرقا لها وهو
صالح للعود الى الجميع فحمل عليه ومع قيام الدليل على ذلك فلا نزاع وانما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مطلقا
للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم الحجة السادسة انه لو قال القائل بنو تميم وربيعة
اكرموهم الا الطوال فان الاستثناء يعود الى الجميع فكذلك اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد
المعنى ولقائل ان يقول حاصل ما ذكروه يرجع الى القياس في اللغة وهو باطل لما علم كيف وما الفرق
ظاهر لانه اذا تاخر الامر عن الجمل فقد اقترن الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرموهم بخلاف الامر المتقدم
فانه لم يتصل باسم الفريقين بل باسم الفريق الاول الحجة السابعة انه اذا قال القائل اضربوا بني تميم و
بني ربيعة الا من دخل الدار معناه من دخل من الفريقين ولقائل ان يقول ليس تقدير هذا المعنى
اولى من تقدير الا من دخل من ربيعة واما حجج القائلين بعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة فمن جهة
النص والمعقول اما النص فقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين

جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فانه راجع الى قوله واولئك هم الفاسقون
ولم يرجع الى الجلد بالاتفاق وايضا قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله الا ان يصدقوا
راجع الى الدية دون الاعتاق بالاتفاق قلنا اما الاولى فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منها
بل هو عايد الى جميع الجمل عدا الجلد لدليل دل عليه وهو المحافظة على حق الادمي واما الاية الاخرى فانه
امتنع عود الاستثناء الى عود الاعتاق لانه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يكون مسقطا لحق الله تعالى واما
من جهة المعقول فحجج الاولى ان الاستثناء من الجملة او نقيضه استثناء كان الاستثناء الثاني عايدا
الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الاخرى فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة ولان
كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل وذلك كما لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين فان
الاستثناء الثاني يختص بالاربعة دون العشرة وللقايل ان يقول الاستثناء الثاني اما ان يكون بحرف عطف
او لا بحرف عطف فان كان الاول فهو راجع الى الجملة المستثنى منها كقوله له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين
فيكون المقر به خمسة وان كان الثاني كقوله له علي عشرة الا اربعة الا اثنين فانما امتنع عوده الى الجملة المستثنى
منها لدليل لا لعدم اقتضا به لذلك لغة وذلك لان الاستثناء الثاني لو عاد الى الجملة المستثنى منها اما
ان يعود اليها لا غير او اليها والى الاستثناء الاول لان الاجماع منعقد على دخول الاستثناء الاول تحت الاستثناء
الثاني فقطعه عنه وعوده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الاجماع وان كان عايدا الى الاستثناء
والمستثنى منه فالمستثنى منه اثبات والاستثناء منه يكون نفيا لان الاستثناء من الاثبات نفي والا
من الاستثناء يكون اثباتا لان الاستثناء من النفي اثبات على ما ياتي تقريره عن قريب وذلك ممتنع
لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون قد اثبت لعوده الى احدهما مثل ما نفاه عن الاخر فيكون جابرا للنفي
بالاثبات ويبقى ما كان متحققا قبل الاستثناء الثاني بحاله وفيه الغاء الاستثناء الثاني وخروجه
عن التاثير وهو خلاف الاجماع الوجه الثاني انه يلزم منه ان يكون بعوده الى الجملة الاولى قد نفى عنها مثل
ما اثبته لها بعوده الى الاستثناء الثاني فيكون الاستثناء الى الاحد مقتضيا النفي شيء واثباته بالنسبة الى
شيء واحد وهو ممتنع الحجة الثانية ان الجملة الاخيرة حايلة بين الاستثناء والجملة الاولى فكان ذلك مانعا
من العود اليها كالسكوت وللقايل ان يقول انما يصح ذلك ان لو لم يكن الكلام كله بمنزلة واحدة واما اذا كان
كالجملة الواحدة فلا الحجة الثالثة انه استثناء تعقب جملتين فلا يكون بظاهره عايدا اليهما كما لو قال انت
طالق ثلثا وثلثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا وقع طلقتان لانه طلقات قلنا لا نسلم امتناع عوده
الى الجميع بل هو عايد الى الجميع والواقع طلقتان على راي لنا وان سلمنا امتناع عوده الى الجميع فلان المعتبر من قوله
ثلثا وثلثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقا وهو باطل الحجة الرابعة

ان دخول الجملة الاولى تحت لفظه معلوم ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين
قلنا لا نسلم بقي دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام ثم وان كان ذلك مما يمتنع من عود الاستثناء الى
الجملة المتقدمة دون المتاخرة ثم يلزم منه ان لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه وهو خلاف مذهب
اكثر القايلين باختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة الحجة الخامسة انه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة
اليه ولا يستقل بنفسه دعت الحاجة الى عوده الى غيره وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده الى ما يليه
فلا حاجة الى عوده الى غيره اذ هو خارج عن محل الحاجة وانما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره لوجهين
الاول انه اذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده الى ما يليه لامتناع عوده الى غيره بالاجماع الثاني
انه اقرب منه والقرب مرجح ولهذا وجب عود الضمير في قولهم جاء زيد وعمرو ابو منطلق الى عمرو لكونه اقرب
مذكور وكان ما يلي الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الاعراب بالفاعلية اولى كقولهم ضرب سلمى سعدى
وهذه الحجة ايضا مدخولة اذ للقايل ان يقول ما ذكرتموه انما يصح ان لو لم تكن الحاجة ماسة الى عود الاستثناء الى الكل
ما تقدم وذلك غير مسلم واذا كانت الحاجة ماسة الى عوده الى كل ما تقدم فلا تكون الحاجة مندفعة بعوده الى
ما يليه فقط ثم ما ذكروه منتقض بالشرط وان سلمنا انه لا ضرورة ولكن لم قلتم بامتناع عوده الى ما تقدم وان لم
يكن ثم ضرورة ولهذا فانه لو قام دليل على ارادة عوده الى الجميع فانه يكون عايدا اليه اجماعا وانما الخلاف في كونه
حقيقة في الكل ام لا الحجة السادسة ذكرها القلانسي وهو ان قال نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات انما
كان بالفعل المتقدم باعانة الا على ما هو مذهب كبار البصريين فلو قيل ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل
لكان ما بعد الا منتصبا بالافعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك
لا يجوز لانه يقتضي مضادة احد العاملين في عمله للعامل الاخر يلزم منه ان يكون المعمول الواحد محفوظا
مخفوضا معا وذلك كما لو قلت ما زيد بذاهب ولا قايم عمرو وهو ممتنع ولانه اما ان يكون كل واحد مستقلا
او لا واحد منهما مستقل او المستقل البعض دون البعض فان كان الاول لزم من ذلك عدم استقلال
كل واحد ضرورة انه لا معنى لكون كل واحد مستقلا الا ان الحكم يثبت به دون غيره وان كان الثاني
فهو خلاف الفرض وان كان الثالث فليس البعض اولى من البعض وللقايل ان يقول لا نسلم انه اذا قال قام
القوم الا زيدا ان زيدا منصوب بقام وان سلمنا انه منصوب بقام لكن بالفعل المحقق او المقدر في كل
جملة الاول مسلم والثاني ممنوع والفعل المحقق غير زايد على واحد وان سلمنا انه منصوب بالمحقق والمقدر
ولكن متى يمتنع اجتماع عاملين على معمول واحد اذا تضادا او اذا لم يتضادا الاول مسلم والثاني ممنوع واما
حجج القايلين بالاشتراك فتلك الحجة الاولى انه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء
الى ما يليه او الى الكل ولو كان حقيقة في احد هذه المحامل دون غيره لما حسن ذلك وذلك يدل على الاشتراك

وهذه الحجة مدخولة بجواز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما نقوله
الواقفية او لانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد
كما بيناه فيما تقدم الحجة الثانية انه يصح اطلاق الاستثناء وارادة عوده الى ما يليه والى الجمل كلها والى بعض
الجمل المتقدمة دون البعض باجماع اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة والمعاني مختلفة فكان مشتركا
ولقايل ان يقول متى يكون الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا افضى الى الاشتراك المخل بمقصود اهل الوضع
من وضعهم او اذا لم يفض الى ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم ثم وان كان ذلك هو الاصل مطلقا غير
انه امر ظني ولم قلتم بامكان التمسك به فيما نحن فيه على ما هو معلوم من قاعدة الواقفية الحجة الثالثة ان
الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها فكان احتمال عودها الى ما يليه والى جميع الجمل متساويا كالحال وظرف الزمان
والمكان في قوله ضربت زيدا وعمرا قايما في الدار يوم الجمعة ولقايل ان يقول لا نسلم صحة ما ذكره في الحال
والظرف بل هو عايد الى الكل وما يليه على اختلاف المذهبين وان سلم ذلك غير انه ايل الى القياس في اللغة
وهو باطل كما سبق المسئلة الخامسة مذهب اصحابنا ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات خلافا
لابي حنيفة ودليلنا في ذلك ان القايل اذا قال لا اله الا الله كان موحدا مثبتا للالهية لله تعالى ونافيا لها عما سواه
ولو كان نافيا للالهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الله تعالى لما كان ذلك توحيدا لله تعالى لعدم
اشعار لفظه باثبات الالهية لله تعالى وذلك خلاف الاجماع وايضا فانه اذا قال القايل لا عالم في البلد الا زيد
كان ذلك من ادل الالفاظ على علم زيد وفضيلته وكان ذلك متبادرا الى فهم كل سامع لغوي ولو كان نافيا
للعلم عما سوى زيد غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك وعلى هذا النحو في كل ما هو من هذا القبيل فان
قيل لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا
تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء مقتضيا لتحقق الصلوة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي
والبيع عند المساواة والامر ليس كذلك علم ان المراد بالاستثناء اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه وانه
غير متعرض لنفيه ولا لثباته قلنا الطهور والولي والمساواة لا يصدق عليه اسم ما استثني منه فكان استثناء
من غير الجنس وهو باطل بما تقدم وانما سيق ذلك لبيان اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح
والمساواة في صحة بيع البر بالبر والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط
لجواز انتفاء المقتضي او فوات شرط اخر او وجود مانع النوع الثاني التخصيص بالشرط والنظر
في حده واقسامه وصيغ الشرط اللغوي واحكامه اما حده قال الغزالي هو ما لا يوجد المشروط دونه
ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو فاسد من وجهين الاول ان تعريف الشرط بالمشروط والمشروط مشتق
من الشرط فكان اخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو اخفى منه ممتنع الثاني انه يلزم عليه جزء السبب اذا

المتحد فانه لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم وجود الحكم عند وجوده وليس بشرط وقال بعض اصحابنا الشرط هو الذي
يقف عليه تاثير المؤثر في تاثيره لا في ذاته وهو فاسد ايضا فان الحيوة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى
وكونه عالما ولا تاثير ولا مؤثر والحق في ذلك ان يقال الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا في السبب ويدخل في هذا الحد شرط الحكم وهو ظاهر وشرط السبب من حيث انه يلزم من
نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سبب ولا جزؤه وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه وعن انتفاء
المدرك المعين وجزؤه ولا يخفى وهو ينقسم الى شرط عقلي كالحياة للعلم والارادة والى شرعي كالطهارة
للصلوة والاحصان للرجم والى لغوي وصيغه كثيرة وهي ان الخفيفة واذا ومن وما ومهما وحيثما واينما واذ ما
وام هذه صيغ ان الشرطية لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء
انما هو الحروف ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحدة منها يختص بمعنى لا يجري في
غيره فمن لمن يعقل وما لما لا يعقل واذا لما لا يبهم وقوعه كقولك اذا احمر البسر فاتنا ونحو ذلك واما احكامه
فمنها انه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك ضربان الاول ان يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل اخر
كقوله اكرم بني تميم ابدا ان استطعت فانه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة وان كان ذلك معلوما
دون قوله فيكون قوله مؤكدا الثاني ان يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه كقوله اكرم بني تميم ان
دخلوا الدار فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال ولم يكن العلم بعدم
الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا فكان مخصصا للعموم وعلى كل تقدير لا يخلو اما ان يتحد الشرط
والمشروط او يتحد الشرط ويتعدد المشروط او بالعكس او يتعددان معا فان اتحد الشرط والمشروط فمثاله ما سبق
واما ان اتحد الشرط وتعدد المشروط فاما ان يكون المشروطات على الجمع او على البدل فان كان على الجمع كقوله
ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا ودرهما وان كان الثاني على البدل كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا
او درهما فالحكم كما لو اتحد المشروط واما ان تعدد الشرط واتحد المشروط فاما ان يكون المشروط على الجمع او البدل
فان كان الاول فكقوله اكرم بني تميم ابدا ان دخلوا الدار والسوق فمقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع
الشرطين واختلاله باختلال احدهما وان كان على البدل كقوله اكرم بني تميم ان دخلوا السوق او الدار
فمقتضى ذلك توقف الاكرام على تحقق احد الشرطين واختلاله عند اختلالهما جميعا واما ان تعدد الشرط
والمشروط فاما ان يكون الشرط والمشروط على الجمع او البدل او المشروط على الجمع والمشروطات على البدل
او بالعكس فان كان القسم الاول كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه دينارا ودرهما فالاعطاء
متوقف على اجتماع الشرطين ومختل باختلالهما او باختلال احدهما وان كان القسم الثاني كقوله ان دخل
زيد الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا فاعطاء احد الامرين متوقف على تحقق احد الشرطين

واختلاله باختلال مجموع الامرين وان كان القسم الثالث كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما ودينارا
فاعطا احد الامرين متوقف على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال احدهما وان كان الرابع كقوله ان دخل
زيد الدار والسوق فاعطه درهما ودينارا فاعطا الامرين متوقف على احد الشرطين ويختل باختلالهما معا
وسواكان حصول الشرط دفعة اولا دفعة بل شيئا فشيئا ومن احكامه انه لا بد من اتصاله بالمشروط لما تقدم
في الاستثناء وانه يجوز تقديمه على المشروط وتاخيره وان كان الموضع الطبيعي له انما هو صدر الكلام والتقدم
على المشروط لفظا لكونه متقدما عليه في الوجود طبعا ولو تعقب الشرط الجمل المتعاقبة فقد اتفق الشافعي وابو حنيفة
على عوده الى جميعها خلافا لبعض النحاة في اعتقاده اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة او متاخرة والكلام
في الطرفين مثل ما سبق في الاستثنا والمختار كالمختار ولا يخفى وجهه **النوع الثالث** تخصيص العام
بالصفة وهي لا تخلو اما ان تكون مذكورة عقيب جملة واحدة او جمل فان كان الاول كقوله اكرم بني تميم الطوال فانه
يقتضي اختصاص الاكرام بالطوال منهم ولولا ذلك لعم الطوال والقصار فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان
داخلا تحت اللفظ لولا الصفة وان كان الثاني كقولك اكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال فالكلام في عود الصفة
الى ما يليها او الى الجميع كالكلام في الاستثناء **النوع الرابع** التخصيص بالغاية وصفتها الى وحتى ولا بد ان
يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية ولزم من ذلك الفائدة
الى وحتى وهي لا تخلو ايضا اما ان تكون مذكورة عقيب جملة واحدة او جمل متعددة فان كان الاول فاما ان
تكون الغاية واحدة او متعددة فان كانت واحدة كقوله اكرم بني تميم ابدا الى ان يدخلوا الدار فان دخل الدار
يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك لعم الاكرام حالة
ما بعد الدخول وان كانت متعددة فلا يخلو اما ان يكون على الجمع او على البدل فالاول كقوله اكرم بني تميم ابدا
الى ان يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغايتين دون ما بعدهما والثاني
كقوله اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء احدى الغايتين
ايهما كانت دون ما بعدها واما ان كانت الغاية مذكورة دون جمل متعددة فالكلام في اختصاصها بما يليها وفي
عودها الى جميع الجمل كالكلام في الاستثنا وسواكانت الغاية واحدة او متعددة على الجمع او البدل ولا يخفى
امثلتها ووجه الكلام فيها وسواكانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها كقوله الى ان تطلع الشمس
او غير معلومة الوقت كقوله الى دخول الدار **القسم الثاني** في التخصيص بالادلة المنفصلة وفيه اربع
عشرة مسئلة **المسئلة الاولى** مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافا
لطايفة شاذة من المتكلمين ودليل ذلك الدعوى قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى وهو على كل شيء قدير
متناول بعموم لفظه لغة كل شيء مع ان ذاته وصفاته اشيا حقيقة وليس خالقا لها ولا هي مقدورة

لاستحالة خلق القديم الواجب بذاته واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة
ضرورة العقل عن عموم اللفظ وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك فمن خالف
في كون دليل العقل مخصصا مع ذلك فهو موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية وكذلك قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان الصبي والمجنون من الناس حقيقة وهو غير مراد من العموم بدلالة
نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك فان قيل نحن لا ننكر ان ذات الباري وصفاته
وان الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ وانما ننكر كون دليل العقل مخصصا لثلثة اوجه الاول ان التخصيص اخراج
بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه وبيانه ان دلالات الالفاظ على المعاني ليست لذواتها والا
كانت دالة عليها قبل الواضع وانما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وارادته ونحن نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يريد
بلفظه ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة
لا يكون تخصيصا الثاني ان التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان انما يكون بعد سابقة الاشكال فيجب
ان يكون البيان متاخرا عن المبين ودليل العقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا كالاستثناء المتقدم الثالث
ان التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ ثم وان سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص
متقدما ولكن ما المانع ان يكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له ويتقدير
الاشتراط مثل ذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب وان سلمنا صحة التخصيص في الاثنين المذكورين
اولا ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم اية الحج فان ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما
وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب باروش الجنايات وقيم المتلفات واجماع الفقها على صحة
صلاة الصبي واختلافهم في صحة اسلامهم ولولا امكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن
الاول قولهم ان دلالات الالفاظ ليست لذواتها مسلم وانه لا بد في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى
قولهم العاقل لا يقصد بلفظه الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل قلنا ذلك ممتنع بالنظر الى وضع اللفظ عليه
لغة او بالنظر الى ارادته من اللفظ الاول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ
دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ قولهم ان حق المخصص ان يكون متاخرا عما خصصه قلنا
يجب ان يكون متاخرا بالنظر الى ذاته او بالنظر الى صفته وهو كونه مبينا ومخصصا الاول ممنوع والثاني
مسلم وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب المفروض غير انه لا يوصف قبل ذلك
بكونه مخصصا لما لم يوجد وانما يصير مخصصا ومبينا بعد وجود الخطاب واما الاستثناء فانما لم يجز تقديمه
لان المتكلم به لا يعد متكلما بكلام اهل اللغة كما اذا قال الا زيدا ثم قال بعد ذلك قام القوم وهذا بخلاف
التخصيص فانه اذا قال الله خالق كل شيء وقام الدليل العقلي على انه لم يرد بكلامه ذات الباري تعالى فانه

لا يخرج بذلك عن كونه متكلما بكلام العرب واما امتناع النسخ بالعقل فانما كان من جهة ان الناسخ
معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف
معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقة مقدورة قولهم ما المانع ان يكون التمسك بدليل العقل مشروطا
بعدم معارضة الكتاب له قلنا اذا وقع التعارض بينهما واحدهما مقتض للاثبات والاخر للنفي فلا سبيل الى
الجمع بين موجبيهما لما فيه من التناقض ولا الى نفيهما لما فيه من وجود واسطة بين النفي والاثبات فلم يبق
الا العمل باحدهما والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية وهو ممتنع والعمل بدليل العقل فلا
يبطل عموم الكتاب بالكلية بل غايته اخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراد المتكلم
وهو غير ممتنع فكان العمل بدليل العقل متعينا قولهم ان الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب باروش
الجنايات وقيم المتلفات ليس كذلك فانا ان نظرنا الى تعلق الحق بمالهما فهو ثابت بخطاب الوضع والاخبار
وهو غير متعلق بالصبي والمجنون وان نظرنا الى وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف فهو متعلق بفعل وليهما
لا بفعلهما واما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس في صحة اسلامه فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب
التكليف بالصلوة والاسلام اما صحة الصلوة فمعناها انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها اذا
صلى في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انها متثل امر الشارع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف
من الشارع بل ان كان ولابد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه لخطابه دون خطاب الشرع وعلى هذا يكون
الجواب عن صحة اسلامه عند من يقول بذلك وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز
التخصيص به في الجملة كما تقدم بيانه غير مضر ولا قادح فانه ليس المقصود تحقيق ذلك في احاد الصور وكما ان
دليل العقل يكون مخصصا للعموم فكذلك دليل الحس وكذلك في قوله تعالى تدمر كل شيء مع خروج السموات
والارض عن ذلك حسا وكذلك قوله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على
الارض والجبال ولم تجعلها رميما لان الحس هو الدال على ان ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن
مراد المتكلم مخصصا المسئلة الثانية اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض
الطوائف ودليله المنقول والمعقول اما المنقول فهو ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
ورد مخصصا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ورد مخصصا لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن والوقوع دليل الجواز واما المعقول فهو انه اذا اجتمع نصان من الكتاب احدهما عام والاخر
خاص وتعذر الجمع بين حكميهما فاما ان يعمل بالعام او الخاص فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل
الخاص مطلقا ولو عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقا لامكان العمل به فيما خرج عنه

كما سبق فكان العمل بالخاص اولى ولان الخاص اقوى في دلالته واغلب على الظن لبعده عن احتمال
التخصيص بخلاف العام فكان اولى بالعمل وعند ذلك فاما ان يكون الدليل الخاص المعموم به ناسخا لحكم
العام في الصورة الخارجة عنه او مخصصا له والتخصيص اولى من النسخ لثلثة اوجه الاول ان النسخ ليستدعي
ثبوت اصل الحكم في الصورة الخارجة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص فليس فيه سوى دلالة على عدم ارادة
المتكلم للصورة المخرجة بلفظه العام فكان ما يتوقف عليه النسخ اكثر مما يتوقف عليه التخصيص وكان التخصيص
اولى الثاني ان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والدفع اسهل من الرفع الثالث ان
وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى ادراجا له تحت الاغلب وسواء
جهل التاريخ او علم وسواء كان الخاص متقدما او متاخرا فان قيل لو كان الكتاب مبينا للكتاب لخرج النبي
عن كونه مبينا للكتاب وهو خلاف قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو ممتنع قلنا اضافة البيان الى النبي
ليس فيه ما يمنع من كونه مبينا للكتاب بالكتاب اذ الكل وارد على لسانه فذكره للاية المخصصة يكون بيانا
منه ويجب حمل وصفه بكونه مبينا على ان البيان وارد على لسانه كان الوارد على لسانه الكتاب والسنة لما
فيه من موافقة عموم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان مقتضاه ان يكون الكتاب مبينا
لكل ما هو من الكتاب لكونه شيئا غير انا خالفناه في البعض لاخر تقليلا للمخالفة للدليل العام فان قيل
ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا فلا يصح فيما اذا جهل التاريخ وذلك لانه يحتمل ان يكون
الخاص مقدما فيكون العام بعده ناسخا له ويحتمل ان يكون العام متقدما فيكون الخاص مخصصا له ولم
يترجح احدهما على الاخر فوجب التعارض والتساقط والرجوع الى دليل اخر كما ذهب اليه ابو حنيفة
والقاضي ابو بكر والامام ابو المعالي وان سلمنا كون الخاص مخصصا مع الجهل بالتاريخ فلا يصح فيما اذا
كان العام متاخرا عن الخاص فانه يتعين ان يكون ناسخا لمدلول الخاص لا ان يكون الخاص مخصصا للعام
على ما ذهب اليه اصحاب ابي حنيفة وبعض المعتزلة وبيانه من اربعة اوجه الاول انه اذا قال اقتلوا
المشركين فهو جار مجرى قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا وهلم جرا فاذا كان الخاص كقوله
اقتلوا زيدا المشرك فاذا ورد العام بعده بنفي القتل عن الجميع فهو نص على زيد فلو قال اقتلوا زيدا
لا تقتلوا زيدا كان نسخا الثاني ان الخاص المتقدم مما يمكن نسخه والعام الوارد بعده مما يمكن ان
يكون ناسخا له فكان ناسخا الثالث هو ان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا ومخصصا لما بعده
وذلك مما يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب الاخذ به قلنا اما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ
فيما ذكرناه من الادلة السابقة على الترجيح واما الجواب عن حجج اصحاب ابي حنيفة اما على الاول

فيمتنع كون العام فى تناوله لما تحته من الاشخاص جار مجرى الالفاظ الخاصة بكل واحد واحد غير قابلة للتخصيص بخلاف اللفظ العام وعن الثانى انه لا يلزم من امكان نسخه للخاص الوقوع للتم ان يكون الخاص مخصصا للعام ويلزم من ذلك ان يكون الخاص منسوخا ومخصصا الناسخه وهو محال وعن الثالث انهم ان ارادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا ان احتمال التخصيص مساو لاحتمال النسخ فهو ممنوع لما تقدم وان ارادوا بذلك تطرق الاحتمالين اليه فى الجملة فذلك لا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصا بالخاص اليه من كونه ناسخا وعن الرابع انه قول واحد من الصحابة فيجب حمله على ما اذا كان الاحدث هو الخاص جمعا بين الادلة **المسئلة الثالثة** تخصيص السنة بالسنة جائز عند الاكثرين ودليله المعقول والمنقول اما المعقول فما ذكرناه فى تخصيص الكتاب بالكتاب واما المنقول فهو ان قوله عليه الصلوة والسلام لا زكوة فيما دون خمسة اوسق ورد مخصصا لعموم قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر فانه عام فى النصاب وما دونه وقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فما لا يمنع من كونه مبينا لما ورد على لسانه من السنة لسنة اخرى كما ذكرناه فى التخصيص الكتاب بالكتاب **المسئلة الرابعة** يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القران عندنا وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين ومنهم من ممتنع من ذلك ودليله النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وسنة رسول الله صلى الله عليه واله من الاشياء فكانت داخلة تحت العموم الا انه قد خص فى البعض فيلزم العمل به فى الباقى واما المعقول فما ذكرناه فى تخصيص الكتاب بالكتاب فان قيل الاية معارضة بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ووجه الاحتجاج به انه جعل النبى ص مبينا للكتاب المنزل وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها وهو ممتنع وايضا فان المبين اصل والبيان تبع له ومقصود من اجله فلو كان القران مبينا للسنة لكانت السنة اصلا والقران تبعا وهو محال وجواب الاية انه لا يلزم من وصف النبى ص بكونه مبينا لما انزل امتناع كونه مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القران اذ السنة ايضا منزلة على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى غير ان الوحى منه ما يتلى فيسمى كتابا ومنه ما لا يتلى فيسمى سنة وبيان احد المنزلين بالاخر غير ممتنع وما ذكروه من المعنى فغير صحيح فان القران لا يبعد ان يكون مبينا للشئ ضرورة قوله تعالى تبيانا لكل شئ واى شئ قدر كون القران مبينا له فليس القران تبعا له ولا ذلك الشئ متبوعا وايضا فان الدليل القطعى قد يتبين به مراد الدليل الظنى وليس منحطا عن رتبة الظنى

يجوز تخصيص عموم القران بالسنة اما اذا كانت السنة متواترة فلم اعرف فيه خلافا ويدل على جواز ذلك

ما مر من الدليل العقلى واما اذا كانت السنة من اخبار الاحاد فمذهب الائمة الاربعة جوازه ومن الناس من منع من ذلك مطلقا ومنهم من فصل وهؤلاء اختلفوا فذهب عيسى بن ابان الى انه ان كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وذهب الكرخى الى انه ان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وذهب القاضى ابو بكر الى الوقف والمختار مذهب الائمة ودليله النقل والعقل اما النقل فهو ان الصحابة خصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه ابو هريرة عن النبى ص من قوله لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الاية بقوله تعالى لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وبما رواه ابو بكر من قوله ص نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وخصوا قوله تعالى واحل الله البيع بما روى عنه ص انه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين وخصوا قوله تعالى والسارق والسارقة واخرجوا منه ما دون النصاب بقوله ص لا قطع الا فى ربع دينار فصاعدا وخصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين باخراج المجوس منه بما روى عنه ص انه قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب الى غير ذلك من الصور المتعددة ولم يوجد لما فعلوه نكير فكان ذلك اجماعا والوقوع دليل الجواز وزيادة واما المعقول فما ذكرناه فيما تقدم فى تخصيص الكتاب بالكتاب فان قيل ما ذكرتموه من التخصيص فى الصور المذكورة لا نسلم ان تخصيصها كان بخبر الواحد ويدل عليه قوله ص اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه والخبر فيما نحن فيه مخالف للكتاب فكان مردودا قولكم ان الصحابة اجمعوا على ذلك ان لم يصح فليس بحجة وان صح فالتخصيص باجماعهم عليه لا بخبر الواحد كيف وانه لا اجماع على ذلك ويدل عليه ما روى عن عمر بن الخطاب انه كذب فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبى ص انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك مخصصا لعموم قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا ص بقول امرأة وان سلمنا الاجماع على ان التخصيص كان بخبر الواحد لكن ليس فى ذلك ما يدل على ان قول الواحد بمجرده مخصص بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه وصحة قوله بقرائن وادلة اقترنت بقوله فلا يكون مجرد اخباره حجة واما ما ذكرتموه من المعقول فنقول خبر الواحد وان كان نصا فى مدلوله نظرا الى متنه غير ان استدعه مظنون محتمل للكذب بخلاف القران المتواتر فانه قطعى السند وقطعى فى دلالته على كل واحد من الاحاد الداخلة فيه لما بيناه فى المسئلة المتقدمة فلا يكون خبر الواحد رافعا فى معارضة كما فى النسخ وان سلمنا ان العموم ظنى الدلالة بالنسبة الى احاده لكن متى اذا خص بدليل مقطوع على ما قاله عيسى بن ابان او بدليل منفصل على ما قاله الكرخى او قبل التخصيص الاول مسلم لكونه صار مجازا ظنيا والثانى ممنوع لبقائه على حقيقته وعند ذلك فيمتنع

التخصيص بخبر الواحد مط لترجح العام عليه قبل التخصيص بكونه قاطعا في متنه وسنده وان سلمنا ان دلالة
العام بالنظر الى متنه ظنية مط غير انه قطعي السند والخبر وان كان قاطعا في متنه فظني في سنده فقد
تقابلا وتعارضا ووجب التوقف على دليل خارج لعدم اولوية احدهما كما قاله القاضي ابو بكر والجواب
قد بينا ان الصحابة اجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الآحاد حيث انهم اضافوا التخصيص اليها من غير نكير
فكان اجماعا وما ذكروه من الخبر انما يمنع من تخصيص عموم القران بالخبر ان لو كان الخبر المخصص مخالفا للقران
وهو غير مسلم بل هو مبين للمراد منه فكان مقررا لا مخالفا ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يفضي الى تخصيص
ما ذكروه من الخبر بالخبر المتواتر من السنة فانه مخصص للقران من غير خلاف قولهم ان صح اجماع الصحابة
فالتخصيص باجماعهم لا بالخبر ليس كذلك فان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مط بل على تخصيصها باخبار
الآحاد مجمعا عليه فهو المطلوب ولما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس فلم يكن ذلك لان خبر الواحد
في تخصيص العموم مردود عنده بل لتردده في صدقها ولهذا قال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت ولو كان خبر الواحد في ذلك مردودا مط لما احتاج الى هذا التعليل قولهم لم يكن
اجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد قلنا ونحن لا نقول ان مجرد خبر الواحد يكون مقبولا بل انما يقبل اذا كان
مغلبا على الظن صدقه ومع ذلك فالاصل عدم اعتبار ما سواه قولهم ان سند الخبر ظني مسلم ولكن لا نسلم
ان دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه قطعية لاحتماله للتخصيص بالنسبة الى واحد منها تقدر وسوا كان فيه
عص ام لم يكن على ما سبق بيانه واما النسخ فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد وبتقدير التسليم فلان النسخ رفع
للحكم بعد اثباته بخلاف التخصيص لانه بيان لا رفع فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص
وما ذكروه من السؤال الاخير في جهة التعارض فجوابه ان احتمال الضعف في الخبر الواحد من جهة كذبه دون في
العام من جهة جواز تخصيصه ولا يخفى ان احتمال الكذب في خبر من ظهرت عدالته ابعد من احتمال التخصيص
العام ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبا فكان العمل بالخبر اولى ولانه
لو عمل بعموم العام لزم ابطال العمل بالخبر مط ولو عمل بالخبر لم يلزم منه ابطال العمل بالعام مط لامكان العمل
به فيما سوى صورة التخصيص والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما ولان العمل بالعام ابطال
للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له ولا يخفى ان البيان اولى من الابطال
لا اعرف خلافا في تخصيص القران والسنة بالاجماع ودليله المنقول والمعقول اما المنقول فهو ان اجماع
الامة خصص اية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالامة واما المعقول فهو ان الاجماع دليل قاطع
والعام غير قاطع في آحاد مسمياته كما سبق تعريفه فاذا راينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض
الصور علمنا انهم ما قضوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفيا للخطا عنهم وعلى هذا فمعنى

اطلاقنا

اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه في نفسه هو المخصص وبالنظر
الى هذا المعنى ايضا نقول انا اذا راينا عمل الصحابة واهل الاجماع بما يخالف النص الخاص لا يكون ذلك
الا لاطلاعهم على ناسخ للنص فيكون الاجماع معرفا للناسخ لا انه ناسخ وانما قلنا ان الاجماع نفسه لا يكون
ناسخا لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع والاجماع ليس خطابا للشرع وان كان دليلا على الخطاب الناسخ
لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم
وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة او من قبيل مفهوم المخالفة حتى انه لو قال السيد لعبده كل من
دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد داري فلا تقل له اف فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد
واخراجه عن العموم نظرا الى مفهوم الموافقة وما سيق له الكلام من كف الاذاء عن زيد وسوا قيل
ان تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ او من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك كما ياتي
وكذا لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم ورد قوله ع في الغنم السائمة زكوة فانه
يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة بمفهومه وانما كان كذلك لان كل واحد
من المفهومين دليل شرعي وهو خاص في مورده فوجب ان يكون مخصصا للعموم لترجح دلالة الخاص
على دلالة العام كما سبق تقريره فان قيل المفهوم وان كان خاصا واقوى في الدلالة من العموم الا ان العام
منطوق به والمنطوق في دلالته اقوى من المفهوم قلنا الا ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم
مطلقا ولا كذلك بالعكس ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بظاهر احدهما
وابطال الاصل الاخر
في تخصيص العموم بفعل الرسول ع وقد اختلف القائلون
بكون الرسول ع حجة على غيره هل يجوز تخصيص العموم ام لا فاثبته الاكثرون كالشافعية
والحنفية والحنابلة ونفاه الاقلون كالكرخي والتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل وهو ان
نقول العام الوارد اما ان يكون عاما للامة والرسول كما لو قال عليه الصلوة والسلام الوصال واستقبال
القبلة في قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم واما ان يكون عاما للامة دون الرسول كما
لو قال ع نهيتكم عن الوصال واستقبال القبلة في قضاء الحاجة وكشف الفخذ فان كان الاول فاذا
راينا قد واصل او استقبل القبلة في قضاء الحاجة او كشف فخذه فلا خلاف في ان فعله يدل على اباحة
ذلك الفعل في حقه ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا اما بالنسبة الى غيره فاما ان نقول بان
اتباعه في فعله والتاسي به واجب على كل من سواه او لا نقول ذلك فان قيل بالاول فيلزم منه رفع
حكم العموم مط في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التاسي به فلا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا لحكم العموم مط
بالنسبة اليه والى غيره وان قيل بالثاني كان ذلك تخصيصا له عن العموم دون امته واما ان كان

عاما للامة دون الرسول ففعله لا يكون مخصصا لنفسه عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة
فان قيل انه يوجب اتباع الامة له فى فعله كان ذلك نسخا عنهم لا تخصيصا كما سبق وان لم يكن ذلك واجبا
عليهم فلا يكون فعله مخصصا للعموم اصلا لا بالنسبة اليه لعدم دخوله فى العموم ولا بالنسبة الى الامة وعلى هذا التفصيل
فلا ارى للخلاف على هذا فى التخصيص بفعل النبي وجها اما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف
فيه واما فى باقى الاقسام هل فعله يكون ناسخا لحكم العموم فيها فخارج عن الخوض فى باب التخصيص والا
ظهر فى ذلك انما هو الوقف من جهة ان دليل وجوب التاسى واتباع النبي انما هو بدليل عام للامة وهو
مساو للعموم الاخر فى عمومه وليس العمل باحدهما ابطالا للاخر اولى من العكس فان قيل بل العمل بالفعل
اولى لانه خاص والخاص مقدم على العام قلنا الفعل لم يكن دليلا على لزوم الحكم فى حق باقى الامة بنفسه
بل بادلة عامة موجبة على الامة لزوم الاتباع فان قيل لان الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتاسى اخص
من اللفظ العام مطلقا ولانه متاخر عن العام والمتاخر اولى بالعمل قلنا اما الفعل فلا نسلم ان له دلالة على
وجوب تاسى الامة بالنبي بوجه من الوجوه بل الموجب شىء اخر وهو مساو للعام الاخر فى عمومه وسوا
كان الفعل خاصا او عاما وذلك الموجب للتاسى غير متاخر عن العام بل يحتمل التقدم والتاخر من غير
ترجيح حتى انه لو علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر منهما كيف وان القول بوجوب التاسى متوقف على
وجود الفعل وعلى الدليل الدال على التاسى ولا كذا العام الاخر وما يتوقف العمل به على امرين يكون
ابعد مما لا يتوقف العمل به الا على شىء واحد تقرير النبي لما يفعله الواحد
من امته بين يديه مخالفا وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلك
العام عند الاكثرين خلافا لطايفة شاذة ودليل ذلك ان تقريره يدل على جواز ذلك الفعل له والا لكان
فعله منكرا ولو كان كذلك لاستحال من النبي السكوت عنه وعدم النكير عليه واذا كان التقرير دليل
الجواز وان امكن نسخ ذلك الحكم مطلقا او نسخه عن ذلك الواحد بعينه لكنه بعيد واحتمال تخصيصه من
العموم اولى واقرب لما قررناه فيما تقدم وعند ذلك فان امكن تعقل معنى اوجب جواز مخالفة ذلك
الواحد للعموم فكل من كان مشاركا له فى ذلك المعنى فهو مشارك له فى تخصيص ذلك العام بالقياس
عليه عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص واما ان لم يظهر المعنى الجامع فلان
قيل التقرير لا صيغة له فلا يقع فى مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم وبتقدير ان يكون
مخصصا فلا بد وان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له فى حكمه والا لصرح النبي بتخصيصه بذلك الحكم
دون غيره دفعا للمحذور والتلبيس على الامة باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد فى حكمه لقوله حكمى على
الواحد حكمى على الجماعة قلنا وان كان التقرير لا صيغة له غير انه حجة قاطعة فى جواز الفعل نفيا

للخطاء عن النبي بخلاف العام فانه ظنى محتمل للتخصيص فكان موجبا لتخصيصه وما ذكروه من وجوب
المشاركة فبعيد وذلك لان حكم ذلك الواحد لا يخلو اما ان يكون له او عليه فان كان له فقوله حكمى على الواحد
حكمى على الجماعة لا يكون مرتبطا به وان كان عليه فقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة انما يكون حجة من جهة
لمشاركة الجماعة لذلك الواحد ان لو كان قوله حكمى عاما فى كل حكم وهو غير مسلم واذا لم يكن ذلك حجة عامة فلا
تدليس ولا تلبيس وبتقدير مشاركة الامة لذلك الواحد فى ذلك الحكم يكون نسخا ولا يكون تخصيصا كما ظنه
بعضهم مذهب الشافعى فى القول الجديد ومذهب اكثر الفقهاء والاصوليين ان مذهب
الصحابى اذا كان على خلاف ظاهر العموم وسواء كان هو الراوى او لم يكن لا يكون مخصصا للعموم خلافا لاصحاب
ابى حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء ودليله ان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل
بها باتفاق القايلين بالعموم ومذهب الصحابى على ما مضى فيه فلا يجوز ترك العمل به فان قيل اذا خالف
مذهب الصحابى للعموم لا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل او لا لدليل لا جايز ان يكون لا لدليل والا وجب تفسيقه
والحكم بخروجه عن العدالة وهو خلاف الاجماع وان كان ذلك لدليل وجب تخصيص العموم به جمعا بين
الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما كما علم غيره قلنا مخالفة الصحابى للعموم انما كان لدليل عن له فى
نظره وسواء كان فى نفس الامر مخطيا او مصيبا فلذلك لم نقض بتفسيقه لكونه مواخذا باتباع اجتهاده
وما اوجبه ظنه ومع ذلك فلا يكون ما عن له فى نظره حجة متبعة بالنسبة الى غيره بدليل جواز مخالفة
صحابى اخر له من غير تفسيق ولا تبديع واذا لم يكن ما صار اليه حجة واجبة الاتباع بالنسبة الى
الغير فلا يكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقا اذا كان
من عادة المخاطبين تناول طعام خاص فورد خطاب عام بتحريم الطعام كقوله حرمت عليكم الطعام فقد
اتفق الجمهور من العلماء على اجراء اللفظ على عمومه فى تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره
وان العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لابى حنيفة وذلك لان الحجة
انما هى فى اللفظ الوارد وهو مستغرق لكل طعام بلفظه ولا ارتباط له بالعوايد وهو حاكم على
العوايد حاكم عليه فان قيل اذا منعتم من تجويز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ العام على
ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته فى اللغة
بالعادة وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الاربع وان كان لفظ الدابة عاما فى كل ما يدب وكتخصيص
اسم الثمن فى البيع بالنقد الغالب فى البلد حتى انه لا يفهم من اطلاق الدابة والثمن سوى ذوات الاربع
والنقد الغالب فى البلد قلنا الفرق بين الامرين ان العادة فى محل النزاع انما هى مطردة فى اعتياد اكل
ذلك الطعام المخصوص لا فى تخصيص اسم الطعام المخصوص لا فى تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام

الخاص فلا يكون ذلك قاضيا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي وهذا بخلاف لفظ
الدابة فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات الاربع وضعا حتى انه لا يفهم من اطلاق لفظ الدابة غير
ذوات الاربع فكان قاضيا على الاستعمال الاصلي حتى انه لو كانت العادة في الطعام المعتاد اكله قد خصص
بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة
الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم وفيه دقة مع وضوحه **المسئلة الثانية عشر** اتفق
الجمهور على انه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام لا يكون الخاص مخصصا للعام بجنس
مدلول الخاص واخرجا عنه ما سواه خلافا لابي ثور من اصحاب الشافعي وذلك كقوله عم ايما اهاب دبغ فقد
طهر فانه عام في كل اهاب وقوله عم في شاة ميمونة دباغها طهورها وانما لم يكن مخصصا له لانه لا تنافي
بين العمل بالخاص واجراء العام على عمومه ومع امكان اجراء كل واحد على ظاهره لا حاجة الى العمل باحدهما
ومخالفة الاخر فان قيل فقد اخترتم ان المفهوم يكون مخصصا للعموم عند القايل به وتخصيص جلد
الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات فكان مخصصا للعموم
الوارد بتطهيرها قلنا اما من نفى كون المفهوم حجة وابطل دلالته كما ياتي تحقيقه فلا اثر لالزامه
به ههنا ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم انما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة كما
سبق في المسئلة المتقدمة لا في مفهوم اللقب وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ
عن باقي جلود الحيوانات كالابل والبقر وغيرها الا بطريق مفهوم اللقب وليس بحجة على ما ياتي تحقيقه
ولهذا فانه لو قال عيسى رسول الله فانه لا يدل على ان محمدا ليس برسول وكذلك اذا قال الحادث موجود لا يدل
على ان القديم ليس بموجود والا كان ذلك كفرا اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير
عايد الى بعض العام المتقدم لا الى كله هل يكون خصوص المتاخر مخصصا للعام المتقدم بما الضمير عايد اليه
ام لا اختلفوا فيه فذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي ابو بكر عبد الجبار وغيره الى امتناع
التخصيص بذلك ومنهم من جوزه ومنهم من توقف كامام الحرمين وابي الحسين البصري وذلك كما في قوله تعم
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل المطلقات البواين والرجعيات ثم
قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فيه انما يرجع الى الرجعيات دون البواين وعلى هذا النحو
والمختار بقاء اللفظ الاول على عمومه وامتناع تخصيصه بما تعقبه وذلك لان مقتضى اللفظ اجراؤه
على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير
الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض واذا قام
الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهره لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب

اجراؤه

اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم الدليل على تخصيصه فان قيل انما يلزم مخالفة ما اقتضاه الضمير من العموم
الى كل المذكور اذا اجرينا اللفظ السابق على عمومه وليس القول باجرايه على عمومه ومخالفة ظاهر الضمير اولى
من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه وتخصيص المذكور السابق واذا لم يترجح احدهما وجب التوقف قلنا بل اجراء
اللفظ المتقدم على عمومه وتخصيص المتاخر اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني غير ظاهرة
ولا يخفى ان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر فكان راجحا القايلون بكون
العموم والقياس حجة اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس فذهب الائمة الاربعة والاشعري وجماعة
من المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين البصري الى جوازه مطلقا وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة الى تقديم
العام على القياس وذهب ابن سريج وغيره من اصحاب الشافعي الى جواز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي
وذهب عيسى بن ابان والكرخي الى جواز التخصيص بالقياس المخصص دون غيره غير ان الكرخي اشترط ان
يكون العام مخصصا بدليل منفصل واطلق عيسى بن ابان ومنهم من جوز التخصيص بالقياس اذا كان اصل
القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى الوقف
والمختار انه ان كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بنص او اجماع جاز تخصيص العموم به والا
فلا اما اذا كانت العلة مؤثرة فلانها نازلة منزلة النص الخاص فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص الخاص
كما سبق تعريفه واما اذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة فانما قلنا بامتناع التخصيص بها للاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو ان العام في محل التخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا
فان كان راجحا امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا فليس العمل باحدهما اولى من الاخر وانما يمكن التخصيص
بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه واما التفصيل فهو ان العموم ظاهر في كل صورة من احاد الصور الداخلة تحته وجهة
ضعفه غير خارجة عن احتمال تخصيصه او كذب الراوي ان كان العام من الاخبار الاحاد واما احتمالات
ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان متناولا لمحل المعارضة بخصوصه الا انه يحتمل
ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب وبتقدير ان يكون طريقا ثابتا
قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا له وبتقدير ان يكون اهلا فيحتمل ان لا يكون الحكم
في نفس الامر معللا بعلة ظاهرة وبتقدير ان يكون معللا بعلة ظاهرة فلعلها غير ما ظنه القايس علة
ولم يظهر عليها او انه اخطا في طريق اثبات العلة فاثبتها بما لا يصلح للاثبات وبتقدير ان يكون العلة
ما ظنه فلعله ظن وجودها في الفرع ولا وجود لها فيه وبتقدير ان تكون موجودة فيه احتمل ان
يكون قد وجد في الفرع مانع السبب او مانع الحكم او فات شرط السبب فيه او شرط الحكم فكان

العموم لذلك راجحا كيف وان العموم بين جلس النصوص والنص غير مفتقر فى العمل به فى جلسه الى القياس
والقياس مفتوقف فى العمل به على النص لانه ان ثبت كونه حجة بالنص فظاهر وان كان بالاجماع فالاجماع متوقف
على النص فكان القياس متوقفا على النص فكان جلس النص لذلك راجحا لذلك وقع القياس مؤخرا فى حديث
معاذ فى العمل به عن العمل بالكتاب والسنة حيث قال له النبى صلعم حين بعثه الى اليمن قاضيا بم تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راى فقال عليه الصلوة والسلام
الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله وتقتضى ذلك انه لا تقدم على السنة على الكتاب
غير انا خالفناه فى تقديم خاص السنة على عام الكتاب فوجب العمل به فيما عداه وهذه الاحتمالات كلها ان لم
توجب الترجيح فلا اقل من المساواة على كل التقديرين فيمتنع تخصيص العام بالقياس فان قيل القول بالتوقف
خلاف الاجماع قيل وجود الواقعة اذ الامة مجمعة على تقديم احدهما وان اختلفوا فى التعيين ولان القول
بالوقف مما يفضى الى تعطيل الدليلين عن العمل بهما والمحذور فيه فوق المحذور من العمل باحدهما فالعمل بالقياس
اولى لانا لو عملنا بالعموم لزم منه ابطال العمل بالقياس مطلقا لامكان العمل به فيما عدا صورة التخصيص ولا
يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل باحدهما وتعطيل الاخر قلنا نحن لا نقول بالوقف لما
بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس وبتقدير القول بالوقف لا نسلم اجماع الامة على ابطاله بل
غاية ان كل واحد اوى ترجيحا فيما ذهب اليه ذلك لا يدل على اجماعهم على ابطال الوقف الا ان يوجد
منهم التصريح بذلك وهو غير مسلم ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع
بصيرة المنفى ما اثبته او اثبات ما نفاه فلان لا يكون قاطعا بابطاله عند توقفه فى نفى ما اثبته او اثبات
ما نفاه اولى قولهم ان العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم قلنا فى محل المعارضة او فى غيرها الاول ممنوع
والثانى مسلم والنزاع انما وقع فى الترجيح فى محل المعارضة دون غيرها وبالجملة فلا يمتنع على المجتهد فى هذه
المسئلة الحكم بالوقف او الترجيح على حسب ما يظهر فى نظره فى احاد الوقايع من القراين والترجيحات الموجبة
للتفاوت او التساوى من غير تخطئة اذ الادلة فيها نفيا واثباتا ظنية غير قطعية فكانت ملحقة بالمسايل
الاجتهادية دون القطعية خلافا للقاضى ابى بكر وحيث انتهى الكلام فى ادلة التخصيص فالفرق بين
التخصيص والاستثناء اما على راى من يزعم ان الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة كما سبق فلا
بان الاستثناء لا يكون تخصيصا بل هو مباين له واما من يرى الاستثناء تخصيص فهو نوع من التخصيص
عنده فكل استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء ذلك لان الاستثناء لابد وان يكون متصلا بالمستثنى
منه على ما تقدم تقريره وانه لا يثبت بقراين الاحوال بخلاف غيره من انواع التخصيص وعلى هذا يكون
الحكم فى التخصيص وعلى هذا يكون الحكم فى التخصيص بذكر الشرط والغاية ايضا فى المطلق

والمقيد

والمقيد اما المطلق فعبارة عن النكرة فى سياق الاثبات فقولنا نكرة احتراز عن اسماء المعارف وما
مدلوله واحد معين او عام مستغرق وقولنا فى سياق الاثبات احتراز عن النكرة فى سياق النفى فانها
تعم جميع ما هو من جلسها وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق وذلك كقولك فى معرض
الامر اعتق رقبة او مصدر الامر كقوله فتحرير رقبة او للاخبار عن المستقبل كقوله ساعتق رقبة ولا
يتصور الاطلاق فى معرض الخبر المتعلق بالماضى كقوله رايت رجلا ضرورة تعيينه من اسناد الروية اليه
وان شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شايع فى جلسه فقولنا اللفظ كالجنس للمطلق وغيره وقولنا شايع
فى جلسه احتراز عن اسماء الاعلام وما مدلوله معين او مستغرق واما المقيد فانه يطلق باعتبارين الاول
ما كان من الالفاظ الدالة على مدلول كزيد وعمرو وهذا الرجل ونحوه الثانى ما كان من الالفاظ دالا على وصف
مدلوله المطلق بصفة زايدة عليه كقولك دينار مصرى ودرهم مكى وهذا النوع المقيد وان كان مطلقا فى جلسه
من حيث هو دينار مصرى ودرهم مكى غير انه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار والدرهم فهو مطلق
من وجه ومقيد من وجه واذا عرف معنى المطلق والمقيد فكل ما ذكرناه فى مخصصات العموم
من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار فى تقييد المطلق فعليك باعتباره
ونقله الى هاهنا ونزيد هاهنا مسئلة اخرى وهى انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخ اما ان يختلف حكمهما
او لا يختلف فان اختلف حكمهما فلا خلاف فى امتناع حمل احدهما على الاخر لعدم المنافاة فى الجمع بينهما
الا فى صورة واحدة وهى ما اذا قال مثلا فى كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة
فانه لا خلاف فى مثل هذه الصورة ان المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة واما ان لم
يختلف حكمهما فلا يخ اما ان يتحد ان الحكم سببهما فاما ان يكون اللفظ الا على اثباتهما او نفيهما فان كان
الاول كما لو قال فى الظهار اعتق رقبة مسلمة فلا نعرف خلافا فى حمل المطلق على المقيد هاهنا وانما كان كذلك
لان من عمل بالمقيد فقد وفى بالعمل بدلالة المطلق ومن عمل بالمطلق لم يوف بالعمل بدلالة المقيد فكان
الجمع هو الواجب والاولى فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدة تدعا
بناء المكلف من ذلك الجنس فالعمل تماما فى مقتضى المطلق والمطلق واجرا المقيد على ظاهره اولى من تاويل
المقيد بحمله على الندب واجرا المطلق على اطلاقه قلنا بل التقييد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول
انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا كذلك فى التاويل الثانى ان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل
به فيه لا يخرج عن كونه موفيا للعمل باللفظ المطلق فى حقيقته ولهذا فانه لو اراه قبل ورود التقييد
كان متعملا باللفظ فى حقيقته ولا كذلك فى تاويل المقيد وصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث
ان الخروج عن العهدة بفعل اى واحد كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ

دالا عليه بوضعه لغة بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المحذور في حرف اللفظ عما دل
عليه اللفظ لغة اعظم من صرفه عما لم يدل عليه بلفظه لغة واما ان كان دالا على نفيهما او نهي عنهما
كما لو قال مثلا في كفارة الظهارة تعتق مكاتبا كافرا فهذا ايضا مما لا خلاف في العمل بهما والجمع
بينهما في النفي اولا تعتق رقبة واما ان كان سببهما مختلفا كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في القتل الخطا ومن يقتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة
مؤمنة فهذا مما اختلفوا فيه فنقل عن الشافعي تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة لكن اختلف
الاصحاب في تاويله فمنهم من حمله على التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل اخر ومنهم من حمله على ما اذا
وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق وهو الاظهر من مذهبه واما اصحاب ابي حنيفة فانهم منعوا
من ذلك مطلقا ولنذكر حجة كل فريق ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجة من قال بالتقييد من غير
دليل ان كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص على اشتراط الايمان في كفارة القتل كان ذلك
مقتضيا على اشتراطه في كفارة الظهار ولهذا حمل قوله تعالى والذاكرات على قوله في اول الاية والذاكرين الله
كثيرا من غير دليل خارج وهذا مما لا اتجاه له فان كلام الله تعالى اما ان يراد به المعنى القائم بالنفس او العبارات
الدالة عليه والاول وان كان واحدا لا تعدد فيه غير ان تعلقه بالمتعلقات يختلف باختلاف المتعلق
ولا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بالاطلاق والتقييد او العموم والخصوص وغير ذلك ان يكون متعلقا
بالاخر والا كان امره ونهيه ببعض المختلفات امرا ونهيا بباقي المختلفات وهو محال متناقض بل وكان
يلزم من تعلقه بالصوم المقيد بالتفريق حيث قال الله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
وبالتتابع في الظهار حيث قال تعالى فصيام شهرين متتابعين ان يتقيد الصوم المطلق في اليمين اما
بالتتابع والتفريق معا وهو محال او باحدهما دون الاخر ولا اولوية كيف وانه يلزم من تقييده
باحدهما دون الاخر ابطال ما ذكروه من ان التنصيص على احد المختلفين يكون تنصيصا على الاخر وان اريد
به العبارة الدالة فهي متعددة غير متحدة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة
على غيره والا لزم من ذلك المحال الذي قدمنا لزومه في الكلام النفساني واما ما ذكروه من حمل
الذاكرات على الذاكرين الله كثيرا فلان ذلك انما عرف بدليل ودليله ان قوله تعالى والذاكرات معطوف
على قوله والذاكرين الله كثيرا ولا استقلال بنفسه فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشارك
له في حكمه واما حجة اصحاب ابي حنيفة فانهم قالوا اذا امتنع التقييد من غير دليل لما سبق فلا
بد من دليل ولا نص من كتاب او سنة يدل على ذلك والقياس يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من
الخروج عن العهدة باي شيء كان مما هو داخل تحت اللفظ المطلق كما سبق تقريره فيكون نسخا

ولنسخ

ولنسخ نص بتقييده ببعض مسمياته وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس ولقائل ان
يقول لا نسلم انه يلزم من القياس نسخ النص المطلق بل تقييده ببعض مسمياته وذلك لا يزيد
على تخصيص العام بالقياس عندكم فكذلك التقييد كيف وان لفظ الرقبة مطلق بالنسبة الى
السليمة والمعيبة وقد كان مقتضى ذلك ايضا الخروج عن العهدة بالمعيبة وقد شرطتم صفة
السلامة ولم يدل عليه نص من كتاب ولا سنة وان كان بالقياس فاما ان يكون نسخا او لا يكون
نسخا فان كان الاول فقد بطل قولكم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا واما حجة من قال
بالتقييد بناء على القياس فالوجه في ضعفه ما سبق في تخصيص العام بالقياس فعليك بنقله الى
ههنا والمختار انه ان كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثرا اي ثابتا بنص او اجماع وجب
القضاء بالتقييد بناء عليه وان كان مستنبطا فلا لما ذكرناه في تخصيص العموم

في المجمل ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي معنى المجمل وهو في اللغة ماخوذ من الجمع
ومنه يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وقيل هو المحصل ومنه يقال اجملت الشيء اذا حصلته
هكذا ذكره صاحب المجمل في اللغة واما في الاصطلاح قال بعض اصحابنا هو اللفظ الذي لا يفهم منه
عند الاطلاق شيء وهو فاسد فانه ليس بمانع فانه يدخل فيه اللفظ المهمل فانه لا يفهم منه شيء عند
اطلاقه وليس بمجمل لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة والمهمل لا دلالة له فيدخل
فيه قولنا مستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وليس بمجمل لان مدلوله ليس شيئا بالاتفاق
واما انه ليس بجامع فلان اللفظ المجمل المتردد بين محامل قد يفهم منه شيء وهو انحصار المراد
منه في بعضها وان لم يكن معينا وكذلك ما هو مجمل من وجه ومبين من وجه كقوله تعالى واتوا حقه
يوم حصاده فانه مجمل وان كان يفهم منه شيء فان قيل المراد منه انه الذي لا يفهم منه شيء عند
الاطلاق من جهة ما هو مجمل فهو تعريف المجمل بالمجمل وتعريف الشيء بنفسه ممتنع كيف وان
الاجمال كما انه قد يكون في دلالة الالفاظ فقد يكون في دلالة الافعال وذلك كما لو قام النبي عم
من الركعة الثانية ولم يجلس جلسة التشهد الوسط فانه متردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز
ترك الجلسة وبين التعمد الدال على جواز تركها واذا كان الاجمال يعم الاقوال والافعال فتقييد
حد المجمل باللفظ يخرجه عن كونه جامعا وبهذا يبطل ما ذكره الغزالي في حد المجمل من انه اللفظ الصالح
لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال وذكر ابو الحسين البصري
فيه حدين اخرين الاول انه الذي لا يمكن معرفة المراد منه ويبطل بالالفاظ المهملة وباللفظ
الذي هو حقيقة في شيء فانه اذا اريد به جهة مجازه فانه لا يفهم المراد به منه وليس بمجمل الثاني

قال المجمل هو ما افاد من جملة اشيا ما هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه قال وهذا بخلاف قولك اضرب
رجلا فان مدلوله واحد غير متعين في نفسه واى رجل ضربته جاز ولا كذلك لفظ القرء فان مدلوله
واحد متعين في نفسه من الطهر او الحيض وفيه اشعار بتقييد الحد باللفظ حيث قال واللفظ
لا يعينه فلا يكون جامعا لخروج الاجمال في دلالة الفعل عنه كما حققناه وانما يصح التقييد باللفظ
ان لو اريد تحديد المجمل اللفظي خاصة والحق في ذلك ان يقال المجمل هو ما له دلالة على احد امرين لا مزية
لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه فقولنا ما له دلالة ليعم الاقوال والافعال وغير ذلك من الادلة المجملة
وقولنا على احد امرين احترازا عما لا دلالة له الا على معنى واحد وقولنا لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة
اليه احترازا عن اللفظ الذى هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره كاللفظ الذى هو حقيقة في شى ومجاز
في شى على ما عرف فيما تقدم وقد يكون في لفظ مفرد مشترك عند القائلين بامتناع ذلك اما بين
مختلفين كالعين للذهب والشمس والمختار للفاعل والمفعول او ضدين كالقرء للطهر والحيض وقد
يكون في لفظ مركب كقوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مترددة بين
الزوج والولى وقد يكون ذلك بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم كقولك كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه
فان الضمير في هو متردد بين العود الى الفقيه والى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفا حتى انه اذا قيل
بعوده الى الفقيه كان معناه فالفقيه كعلمه وان عاد الى معلومه كان معناه فمعلومه على الوجه الذى
علم وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولنا الخمسة زوج او فرد والمعنى
مختلف حتى انه ان اريد به جميع الاجزاء كان صادقا وان اريد به جميع الصفات كان كاذبا وقد يكون ذلك
بسبب الوقف والابتداء كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فالواو في قوله والراسخون
مترددة بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة وذلك كما
لو كان زيد طبيبا غير ماهر في الطب وهو ماهر في غيره فقلت زيد طبيب ماهر كان قولك ماهر متردد
بين ان يراد به كونه ماهرا في الطب فيكون كاذبا وبين ان يراد به غيره فيكون صادقا وقد يكون ذلك
بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعذر حمله على حقيقته ويكون بسبب تخصيص العموم بصور
مجهولة كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال بعد ذلك بعضهم غير مراد لى من لفظى فان قوله اقتلوا المشركين بعد ذلك
يكون مجملا غير معلوم او بصفة مجهولة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد
الحل بالاحصان مع الجهل بما هو الاحصان موجب للاجمال فيما احل او باستثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فانه مهما كان المستثنى مجملا والمستثنى منه كل الكلام في تقييد المطلق وقد يكون
ذلك بسبب اخراج اللفظ في عرف الشارع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك قبل بيانه لنا كقوله

اقيموا الصلوة

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت فانه يكون مجملا لعدم اشعار اللفظ بما هو المراد منه
بعينه من الافعال المخصوصة لا انه مجمل بالنسبة الى الوجوب هذا كله في الاقوال وقد يكون ذلك في
الافعال كما ذكرناه اولا وتمام كشف الغطاء عن ذلك بمسايل وهى ثمانية الذى
صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضى عبد الجبار والجبائى وابى هاشم وابى الحسين
البصرى ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة
لا اجمال فيه خلافا للكرخى وابى عبد الله البصرى احتج القائلون بالاجمال بان التحليل والتحريم انما يتعلق
بالافعال المقدورة والاعيان التى اضيف اليها التحليل والتحريم غير مقدورة لنا فلا تكون هى متعلق التحليل
والتحريم فلا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق ذلك حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ويجب ان يكون ذلك
بقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل وعلى هذا فيمتنع اضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين
من الافعال وليس اضمار البعض اولى من البعض لعدم دلالة الدليل على تعيينه ولانه لو دل على بعض الافعال لكان
ذلك متعينا من تعليق التحريم باى عين كانت وهو محال لتفاوت وان سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحريم
بنفس العين ولكن متى يحتاج الى الاضمار اذا كان اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين او
اذا لم يكن الاول ممنوع والثانى مسلم وبيانه ان كل من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى
فهمه عند قول القايل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل
والشرب من الطعام والشراب وتحريم وطى النساء والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة اما
بالوضع الاصلى او بعرف الاستعمال والاجمال منتف بكل واحد منهما ولهذا كان الاجمال منتفيا عند قول القايل
رايت دابة لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع بعرف الاستعمال وان كان على خلاف الوضع الاصلى وعلى
هذا فيخرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثانى ايضا سلمنا انه لا بد من الاضمار ولكن المانع من اضمار جميع
التصرفات المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قولهم ان زيادة الاضمار على الاصل قلنا فاضمار
البعض اما ان يفضى الى الاجمال او لا يفضى اليه فان كان الثانى فقد بطل مذهبكم وان كان يفضى الى الاجمال
فلا بد من اضمار الكل حذرا من تعطيل دلالة اللفظ فلئن قالوا اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس
في ذلك ما يفضى الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل اخر واما محذور اضمار كل
التصرفات فلازم مطلقا ولا يخفى ان التزام المحذور الدايم اعظم من التزام المحذور الذى لا يدوم قلنا بل التزام
محذور اضمار جميع الافعال اولى من التزام محذور الاجمال في اللفظ لثلثة اوجه الاول ان الاضمار في اللغة اكثر
استعمالا من استعمال الالفاظ المجملة ولولا ان المحذور في الاضمار اقل لما كان استعماله اكثر الثانى انه انعقد
الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقران واختلف في وجود الاجمال فيها وذلك يدل على ان محذور

الاضمار واما الثالث انه قال عم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل
على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا لما لحقهم اللعن ببيعها ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل
لكان ذلك على خلاف الاولى   ذهب بعض الحنفية الى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا فالواو وما
روى عنه عم انه مسح بناصيته فهو بيان لمجمل الاية واتفق الباقون على نفي الاجمال لكن منهم من قال انه محكم
وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الراس وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني مصيرا منهم
الى ان البا في اللغة اصل فيما لالصاق كما سبق تعريفه وقد دخلت على المسح وقرنته بالراس واسم الراس حقيقة
في كله لا في بعضه ولهذا لا يقع لبعض الراس فكان ذلك مقتضيا المسح جميعه لغة وهذا وان كان هو الحق
بالنظر الى الاصل وضع اللغة غير ان عرفا استعمال اهل اللغة الطارى على الوضع الاصلى حاكم عليه والعرف
من اهل اللغة في اطراد الاعتياد جاريا باقتضا الصاق المسح بالراس فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض
ولهذا فانه اذا قال القايل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم منه احد من اهل اللغة انه اوجب عليه
الصاق يده بجميع المنديل بل المنديل ان كان بكلته وان شاء ببعضه ولهذا فانه يخرج عن العهدة بكل واحد
منهما وكذا اذا قال مسحت يدي بالمنديل فالسامعون يجوزون انه مسح بكله وببعضه غير فاهمين لزوم
وقوع المسح بالكل او البعض بل بالقدر المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح ويجب ان يكون كذلك
نفيا للتجوز والاشتراك في العرف وهذا هو مذهب الشافعي واختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين
البصري وعلى كل تقدير فلا وجه للقول بالاجمال لا بالنظر الى الوضع اللغوي الاصلي ولا بالنظر الى عرف
الاستعمال   مذهب الجمهور انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وقال
ابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري وغيرهما انه مجمل مصيرا منهم الى ان اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع
الخطا والنسيان في نفسه وهو خلاف الحس فرفع حقيقته متعذر فيحمل منصب النبي عم عن نفيه وعند ذلك فاما ان
يضمر نفي جميع احكامه وبعضها لا سبيل الى الاول لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة
اللازمة من تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار فيه على اقل ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام كيف
وانه يمتنع اضمار نفي جميع الاحكام لان من جملتها لزوم الضمان وقضا العبادة وهو غير منفي بالاجماع ثم ذلك
الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه لعدم دلالة اللفظ عليه فلم يبق الا ان يكون غير معين ويلزم منه الاجمال
قال النافون للاجمال وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطاء والنسيا فانما يلزم الاضمار ان لو لم يكن اللفظ
ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة في نفي المواخذة والعقاب قبل ورود الشرع والامر كذلك ولهذا فان كل
من عرف عرف اهل اللغة لا يستشكل ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيا

فى ان مراده من ذلك رفع المواخذة والعقاب والاصل ان كل ما يتبادر الى الفهم من اللفظ ان يكون حقيقة
فيه اما بالوضع الاصلى والعرف الاستعمالى وذلك لا اجمال فيه ولا تردد فان قيل لو كان عرف الاستعمال
كما ذكرتموه لارتفع عنه الضمان لكونه من جملة المؤاخذات والعقوبات قلنا عنه جوابان الاول انا لا نسلم
ان الضمان من حيث هو ضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليس اهلا للعقوبة وكذلك
يجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير مع ان الاكل واجب عليه حفظا للنفس والواجب لا عقوبة
على فعله وكذلك يجب الضمان على من رمى على صف الكفار فاصاب مسلما مع انه مامور بالرمي وهو مثاب
عليه الثاني وان سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وذلك
اسهل من القول بالاجمال   اختلفوا في قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ونحوه
فمذهب الكل انه لا اجمال فيه خلافا للقاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري فانهما قالا باجماله لان حرف النفي
دخل على هذه المسميات مع تحققها فلا بد من اضمار حكم وتمام تقريره كما مر في المسئلة المتقدمة والمختار
انه لا اجمال في هذه الصور لانه لا يخلو اما ان يقال بان الشارع له في هذه الاسماء عرف ولا عرف له فيها
بل هي منزلة على الوضع اللغوي فان قيل بالاول فيجب تنزيل كلام الشارع على عرفه اذ الغالب منه انما
ينا طقنا بما له فيه عرف بعرفه فيكون لفظه منزلا على نفي الحقيقة الشرعية من هذه الامور ونفي
الحقيقة الشرعية ممكن والاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فلا اجمال وان كان مسمى
هذه الامور بالوضع اللغوي غير منفي وان قيل بالثاني فالاجمال ايضا انما يتحقق ان لو لم يكن اللفظ ظاهرا
بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في مثل هذه الالفاظ في نفي الفايدة والجدوى وليس كذلك
وبيانه ان المبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما نفي هو فايدته وجدواه ومنه قولهم
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا طاعة الا له ولا بلد الا بسلطان الى غير ذلك
واذا كان النفي محمولا على نفي الفايدة والجدوى فلا اجمال فيه وان سلمنا انه لا عرف للشارع ولا لاهل
اللغة في ذلك وانه لا بد من الاضمار غير ان الاتفاق واقع على انه لا خروج للمضمر ها هنا عن الصحة
والكمال وعند ذلك فيجب اعتقاد ظهوره في الصحة والكمال لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة
دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صوم لا صلوة الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة
وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا
لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه فيجب عند تعذر حمل اللفظ على
حقيقته حمله على اقرب المجازات التشبيهية به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل

الفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين دون الاخر فكان الحمل عليه اولى
فان قيل ما ذكرتموه معارض من وجهين الاول انه يلزم منه الزيادة فى الاضمار والتجوز المخالف للاصل
الثانى ان حمله على نفى الكمال دون الصحة مسبوق من حيث انه يلزم من نفى الصحة نفى الكمال دون عكس
واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال قلنا بل الترجيح لما ذكرناه لانه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ بخلاف
ما ذكرتموه ولانه على وفق النفى الاصلى وما ذكرتموه على خلافه فكان ما ذكرناه اولى وعلى هذا قوله لا عمل
الا بنية وانما الاعمال بالنيات وان لم يكن للشارع فيه عرف كما فى الصلوة والصوم ونحوه فعرف اهل اللغة فى
نفيه نفى الفائدة والجدوى كما قررناه فيما تقدم فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابى الحسين البصرى وابى عبد الله
البصرى وغيرهما من المعتزلة   اختلفوا فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فقال بعض الاصوليين ان لفظ القطع واليد مجمل اما الاجمال فى القطع فلانه يصدق اطلاقه على
بينونة العضو من العضو وعلى شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح من غير ابانة العضو ولذلك يقال عند
ما اذا جرح يده فى بعض الاعمال كبرى القلم وغيره قطع يده واما الاجمال فى اليد فلان لفظ اليد يطلق على
جملتها الى المنكب وعليها الى المرفق وعليها الى الكوع وليس احد هذه الاحتمالات اظهر من الاخر فكان
لفظ اليد والقطع مجملا وذهب الباقون الى خلافه متمسكين فى ذلك بالاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو
ان اطلاق لفظ اليد على ما ذكر من المحامل وكذا اطلاق لفظ القطع اما ان يكون حقيقة فى الكل او هو حقيقة
فى البعض فان كان حقيقة فى الكل فاما ان يكون مشتركا او متواطيا القول بالاشتراك يلزم منه الاجمال
فى الكلام وهو على خلاف الاصل وان كان الثانى والثالث فليس بمجمل كيف وانه وان كان الاشتراك على
وفق الاصل الا ان الاحتمالات ثلثة كما ذكرناه ولا اجمال فيه على تقديرين منها وهما حالة التواطى والتجوز
فى احدهما وانما يتحقق الاجمال على تقدير الاشتراك وهو متحد ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه واذا كان حقيقة فى احدهما دون الاخر فيجب اعتقاد كونه ظاهرا فى كل العضو ضرورة
الاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه اما عند الخصم فلدعواه الاجمال واما عندنا فلمصيرنا الى نفى الظهور
عنه وانحصاره فى جملة مسمى العضو واما التفصيل فهو ان لفظ اليد وان اطلق على ما ذكروه من الاحتمال
الا انه حقيقة فى جملة العضو الى المنكب ومجاز فيما عداه ودليله انه يصح ان يقال اذا ابينت اليد من المرفق
او الكوع هذا بعض اليد لا كلها وذلك يدل على انه ليس حقيقة من وجهين الاول ان مسمى اليد حقيقة لا
يصدق عليه انه بعض اليد والثانى صحة القول بانه ليس كل اليد ولو كان مسمى اليد حقيقة لما صح نفيه
واما لفظ القطع فحقيقته فى ابانة الشئ عما كان متصلا به فاذا اضيف القطع الى اليد وكان مسمى اليد
وهو جملتها وحيث اطلق على قطع اليد عند ابانة بعض اجزائها عن بعض لا يكون حقيقة بل تجوزا

فان قيل

فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لما وجب الاقتصار فى قطع يد السارق على قطعه من الكوع لما
فيه من مخالفة الظاهر قلنا وان لزم منه مخالفة الظاهر الا انه اولى من القول بالاجمال فى كلام
الشارع فكان ادراج ما نحن فيه تحته لا علته غالبا الثانى ان القول بالاجمال مما يفضى الى تعطيل
اللفظ عن الاعمال فى الحال الى حين قيام الدليل المرجح ولا كذلك فى الحمل على المجاز فانه ان لم يظهر دليل
التجوز عمل باللفظ فى حقيقته وان ظهر عمل به فى مجازه من غير تعطيل اللفظ فى الحال ولا فى الثانى الحال
اللفظ الوارد اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد
معنيين قال الغزالى وجماعة من الاصوليين هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح
والذى عليه الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقبل الخوض
فى الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل من
المحملين مع اختلافهما او كونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر او لم يظهر احدا جماله واما الثانى
فلتحقق الظهور فى احد المحملين وانما النزاع فى القسم الثالث ويجب اعتقاد نفى الاجمال فيه للاجمال
والتفصيل اما الاجمال فما تقدم فى المسئلة المتقدمة واما التفصيل فهو ان الكلام انما وضع للافادة
ولا سيما كلام الشارع ولا يخفى ان ما يفيد معنيين اكثر فى الفائدة فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهرا فيه
فان قيل هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هى المفيدة لمعنى
واحد بخلاف المفيد لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم قلنا يجب اعتقاد الترجيح
فيما ذكرناه وذلك لانه لا يخ اما ان يقم بالتساوى ويلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به
مطلقا الى حين قيام الدليل وذلك على خلاف الاصل وان قيل بالتفاوت والترجيح فاما ان يكون فيما
يفيد معنى واحدا وفيما يفيد معنيين لا سبيل الى الاول اذ القائل قائلان قائل يقول بالاجمال فعنده
نفى الترجيح عن المعنيين وقائل يقول بانه ظاهر راجح فيما يفيد معنيين دون ما يفيد معنى واحد
فقد وقع الاتفاق على نفى الترجيح فيما يفيد معنى واحد فتعين الترجيح لما يفيد معنيين
اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعى مجدد وامكن حمله على الموضوع
اللغوى اختلفوا فيه فذهب الغزالى الى انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية وذهب غيره
الى انه ظاهر فى الحكم الشرعى وهو المختار وذلك مثل قوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه
يحتمل انه اراد به كالصلوة حكما فى الافتقار الى الطهارة ويحتمل انه اراد به انه مشتمل على
الدعاء الذى هو صلوة لغة كقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه اراد به انهما جماعة
حقيقة ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها وانما قلنا بكونه ظاهرا فى الحكم

الشرعي للاجمال والتفصيل اما الاجمال فما ذكرناه فيما تقدم واما التفصيل فهو انه عم انما بعث ليعرف
الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهة التعريف ماهو معروف لاهل اللغة فوجب حمل اللفظ عليه
لما فيه من موافقة مقصود البعثة فان قيل ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله وبيانه ان حمل اللفظ
على الحكم الشرعي الجديد مخالف للنفي الاصلي بخلاف حمله على الموضوع الاصلي قلنا الا انه لو حملناه على تعريف
الموضوع اللغوي كانت فايدة لفظ الشارع التاكيد بتعريف ماهو معروف لنا ولو حملناه على تعريف
الحكم الشرعي كانت فايدته التاسيس وتعريف ما ليس معروفا لنا وفايدة التاسيس اصل وفايدة
التاكيد تبع فكان حمله على التاسيس اولى اذا ورد لفظ الشارع وله مسمى لغوي
ومسمى شرعي عند المعترف بالاسماء الشرعية قال القاضي ابو بكر تعريفا على القول بالاسماء الشرعية
انه مجمل وقال بعض صحابنا واصحاب ابي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي وفصل الغزالي وقال
ما ورد في الاثبات فهو الحكم الشرعي وما ورد في النهي فهو مجمل ومثال ذلك في طرف الاثبات قوله عم
حين دخل على عايشة وقال لها اعندك شي فقالت لا قال اني اذا اصوم فهو ان حمل على الصوم
الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي ومثاله في طرف النهي نهيه
عن صوم يوم النحر فانه ان حمل على الصوم الشرعي على تصوره وقوعه لاستحالة النهي عما لا يتصور لوقوعه
بخلاف ما اذا حمل على الصوم اللغوي والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات وظهوره
في المسمى اللغوي في طرف الترك اما الاول فبيانه بما تقدم في المسئلة التي قبلها ونزيد هاهنا
وجها اخر في الترجيح وهو ان الشارع مهما ثبت له عرف وان كان منا طقته لنا بالامور اللغوية
غالبا بعيد ان منا طقته لنا بعرفه في موضع له فيه عرف اغلب واما اذا ورد في طرف الترك كقوله
دع الصلوة ايام اقرايك وكنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين فانه لو كان
اللفظ ظاهرا في الصلوة الشرعية والبيع الشرعي لزم ان يكون ذلك متصورا لاستحالة النهي عما لا
تصور له وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وذلك ممتنع لما فيه من اهمال
المصلحة المعتبرة المرجحة في التصرف الشرعي او ان يقع مع ظهوره في المسمى الشرعي بتاويله وصرفه
الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل ولا يلزم من اطراد عرف الشرع في هذه المسميات في طرف
الاثبات مثله في طرف النهي والنفي وعلى ما حققناه من تقديم عرف الشرع في خطابه على وضع اللغة
ظاهر في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص باخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه مع انه لا دلالة
له على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولى ان لا يكون موهما لمنع التخصيص اذا
ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما

قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطا فان احتمال ارادة المخصوص به
قايم ولهذا لو ظهر المخصص لما كان ذلك ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص ومع هذا الشان فاعتقاد
عمومه قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركن النفس الى عدمه يكون
ممتنعا فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه ومع ذلك لا نعرف
خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به
لكن اختلفوا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى امتناع العمل به واعتقاد عمومه
الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم بعمومه وبالعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع قال
ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن وذلك بان تكون المسئلة التمسك بالعموم فيها مما كثر الخلاف
فيها بين العلماء وطال النزاع فيما بينهم فيها ولم يطلع احد منهم على موجب التخصيص مع كثرة بحثهم
واستقصائهم ولو كان ثم شي لاستحال ان لا يعرف عادة ولانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لاستحال
ان لا ينصب الله عليه دليلا ويبلغه للمكلفين وذهب ابن سريج وامام الحرمين والغزالي واكثر الاصوليين
الى امتناع اشتراط القطع في ذلك وهو المختار وذلك لانه لا طريق الى معرفة ذلك بغير البحث والسبر
وهو غير يقيني والقول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم
اطلاع احد من العلماء عليه وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله له ايضا غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا
كيف وانه ليس كل ما ورد فيه العام مما كثر فيه خوض العلماء وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان
المراد بالعام الخصوص لنصب الله عليه دليلا غير مسلم وبتقدير نصبه للدليل لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين
عليه وبتقدير ذلك لا نسلم لزوم نقلهم له واذا لم يكن الى القطع بذلك طريق فلو شرط ذلك في العمل بالعموم
لتعطلت العمومات باسرها واذا عرف انه لا بد من الظن بانتفاء المخصص فالحد الذي يجب العمل
بالعموم عنده ان يبحث عن المخصص بحيث يغلب على الظن عدمه وانه لو بحث عنه ثانيا وثالثا كان بحثه
غير مفيد وعلى هذا يكون الكلام في العمل بكل دليل معارضة في الظاهر
وتاويله ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففي تحقيق معنى الظاهر والتاويل اما الظاهر فهو
في اللغة عبارة عن الواضح المنكشف ومنه يقال ظهر الامر الفلاني اذا اتضح وانكشف وفي لسان المتشرعة
قال الغزالي اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع وهو غير جامع مع اشتماله
على زيادة مستغنى عنها اما انه غير جامع فلانه تخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن
مع كونه ظاهرا ولهذا يفرق من قول القايل وغلبة ظن ولات غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة
واما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها ففي قوله من غير قطع فان من ضرورة كونه مفيدا للظن ان لا يكون

قطعيا والحق فى ذلك ان يقال اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا
وانما قلنا ما دل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى احترازا عن دلالته على المعنى الثانى اذا لم يصر عرفيا كلفظ
الاسد فى الانسان وغيره وقولنا ويحتمل غيره احترازا عن القاطع الذى لا يحتمل التاويل وقولنا احتمالا
مرجوحا احترازا عن الالفاظ المشتركة وهو ينقسم الى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلى كاطلاق لفظ الاسد
بازاء الحيوان المخصوص والى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج المخصوص
من الانسان واما التاويل فهو فى اللغة ماخوذ من آل يؤول اذا رجع ومنه قوله تعالى ابتغاء تاويله اى ما يؤول اليه
ومنه يقال تاول فلان الاية الفلانية اى نظر الى ما يؤول اليه معناها واما فى اصطلاح المتشرعة قال
الغزالى التاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر
وهو غير صحيح اما اولا فلان التاويل ليس هو نفس الاحتمال الذى حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ
عليه وفرق بين الامرين واما ثانيا فلانه غير جامع فانه يخرج منه التاويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر
فيه الى غيره بدليل قاطع غير ظنى حيث قال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى عليه
الظاهر واما ثالثا فلانه اخذ فى حد التاويل من حيث هو تاويل وهو اعم من التاويل بدليل ولهذا يقال
تاويل بدليل وتاويل من غير دليل فتعريف التاويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون
تعريفا للتاويل المطلق اللهم الا ان يقال انما اراد تعريف التاويل الصحيح دون غيره والحق فى ذلك ان
يقال اما التاويل من حيث هو تاويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر
منه مع احتماله له واما التاويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له
بدليل يعضده وانما قلنا حمل اللفظ على غير مدلوله احترازا عن حمله على نفس مدلوله وقولنا الظاهر منه
احترازا عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وقولنا مع احتماله له احترازا
عما اذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون تاويلا صحيحا ايضا وقولنا بدليل
يعضده احترازا عن التاويل من غير دليل فانه لا يكون تاويلا صحيحا ايضا وقولنا بدليل يعم القاطع والظنى
وعلى هذا فالتاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل وانما يتطرق الى ما كان ظاهرا لا غير واذا عرف معنى
التاويل فهو مقبول معمول به اذا تحقق بشروطه ولم تزل علماء الامصار فى كل عصر من عهد الصحابة الى
زمننا عاملين به من غير نكير وشرطه ان يكون الناظر المتاول اهلا لذلك وان يكون اللفظ قابلا
للتاويل بان يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف للفظ عن
مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ فى مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره والا فبتقدير ان يكون مرجوحا
لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا وان كان مساويا لظهور اللفظ فى الدلالة من غير ترجيح فغايته

ايجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تاويلا غير انه يكتفى بذلك من المعترض اذا كان
قصده ابطال دلالة المستدل ولا يكتفى به من المستدل دون ظهوره وعلى حسب قوة الظهور وضعفه
وتوسطه يجب ان يكون دليل التاويل وتمام كشف ذلك بمسائل ثمان المسألة الاولى قوله عليه الصلوة
والسلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن وقوله لفيروز الديلمى وقد
اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى امر بالامساك وهو ظاهر فى استصحاب النكاح وقد
تاوله اصحاب ابى حنيفة بثلاث تاويلات الاول انهم قالوا يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح و
يكون معنى قوله امسك اربعا اى انكح منهن اربعا واراد بقوله وفارق سايرهن اى لا تنكحهن الثانى انهم
قالوا يحتمل ان النكاح فى الصورتين كان واقعا فى ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء فى اربع وتحريم
نكاح الاختين فكان ذلك واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد
به الشرع حال وقوعها الثالث انهم قالوا يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات
وان كانت منقدحة عقلا غير ان ما اقترن بلفظ الامساك من القراين مانعة لها اما التاويل الاول فمن
وجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد الثانى انه فوض الامساك
والفراق الى خيرة الزوج وهما غير واقعين بخيرته عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح
على رضى الزوجة الثالث انه لم يذكر شروط النكاح مع دعو الحاجة الى معرفة ذلك لقرب عهدهم بالاسلام
الرابع انه امر الزوج بامساك اربع من العشر وواحدة من الاختين ومفارقة الباقى والامر اما للوجوب
او الندب ظاهرا على ما تقدم وحصر التزويج فى العشر وفى الاختين ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة
ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها الخامس هو ان الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال
امر النبى صلعم بالامساك ولم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح فى الصور المذكورة السادس هو ان
الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح و
الاصل فى جواب الرسول ان يكون مطابقا لسواله واما التاويل الثانى فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
فى ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة وعن الجمع بين الاختين
ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك فى ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل وقوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين الا ما قد سلف قال اهل التفسير المراد به ما سلف فى الجاهلية قبل بعثة النبى صلعم ولهذا
قال انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا واما التاويل الثالث فيرده قوله عليه الصلوة والسلام
لزوج الاختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى وقوله لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر
منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور بذلك فعمدت الى اقدمهن عندى ففارقتها المسألة الثانية

من جملة التاويلات البعيدة ما يقوله اصحاب ابي حنيفة في قوله عليه الصلوة والسلام في اربعين شاة شاة
من ان المراد به مقدار قيمة شاة وذلك لان قوله عليه الصلوة والسلام في اربعين شاة شاة قوي الظهور في وجوب
الشاة عينا حيث انه خصصها بالذكر ولا بد في ذلك من اضمار حكم وهو الندب او الوجوب واضمار الندب
ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به فلم يبق غير الواجب ولا يخفى انه يلزم من تاويل
ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على ان المقصود انما هو دفع حاجات الفقراء رفع خلاف الحكم
جواز دفع القيمة وفيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبطه منه من العلة وهي دفع حاجات الفقراء
واستنباط العلة من الحكم اذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة ومما يلحق من التاويلات بهذا التاويل ما
يقوله بعض الناس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية من جواز الاقتصار على البعض نظرا
الى ان المقصود من الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل لان الاية
ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقة حيث انه اضافها اليهم بلام التمليك وعطف البعض
على البعض بواو التشريك وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعا للحكم المستنبط منه فلا يكون صحيحا
ومما يقال من ان مقصود الاية انما هو بيان مصارف الزكوة وشروط الاستحقاق فمنع وان سلمنا كون ذلك
مقصودا من الاية فلا نسلم انه لا مقصود منها سواه ولا منافاة بين كون ذلك مقصودا وكون الاستحقاق
بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك والعطف بواو التشريك
ويقرب من هذا التاويل ايضا ما يقوله اصحاب ابي حنيفة في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد
به طعام ستين مسكينا مصيرا منهم الى ان المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة
ستين مسكينا او دفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما وهو بعيد ايضا وذلك لان قوله تعالى فاطعام
فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه وقوله تعالى ستين مسكينا صالح ان يكون مفعول الاطعام وهو مما
يمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا ان يكون هو مفعول الاطعام الا انه غير
ظاهر ومسكوت عنه فتقدير حذف المضاف واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة والواجب
تمسكه فاذا كان ذلك ظاهرا في وجوب رعاية العدد مما استنبط منه يكون موجبا لرفعه فكان ممتنعا
كيف وانه لا يبعد ان يقصد الشارع مع ذلك رعاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا نظرا للمكفر بما
ينال من دعائهم له واغتنامه لبركتهم وقل ما يخلو جمع من المسلمين عن ولي من اولياء الله تعالى يكون مستجاب
الدعوة مفتنم الهمة وذلك في الواحد المعين مما يندر المسئلة الثالثة قوله عم ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل صدر الكلام باي وهي في معرض الشرط والجزاء وذلك من ابلغ ادوات
العموم عند القائلين به واكد البطلان مرة بعد مرة ثلث مرات وهو من ابلغ ما يدل به الفصيح المصقع

على التعميم

على التعميم والبطلان وقد تطرق اليه اصحاب ابي حنيفة ثلاث تاويلات الاول انه يحتمل انه
اراد بالمرءة الصغيرة الثاني انه وان اراد بها الكبيرة فيحتمل انه اراد بها الامة والمكاتبة الثالث
انه يحتمل انه اراد ببطلان النكاح مصيره الى البطلان غالبا بتقدير اعتراض الاولياء عليها اذا زوجت
نفسها من غير كفو وهذه التاويلات مما لا يمكن المصير اليها في حرف هذا العموم القوي المقارب
للقطع عن ظاهره اما الحمل على الصغيرة فمن جهة انها لا تسمى امراة في وضع اللسان ولان النبي عم
حكم بالبطلان ونكاح الصغيرة لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم موقوف على اجازة الولي واما
الحمل على الامة فيبعده قوله عليه الصلوة والسلم فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ومهر الامة
ليس هو لها بل لسيدها واما الحمل على المكاتبة فبعيد ايضا من جهة انها بالنسبة الى جنس النساء نادرة
واللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم وليس من الكلام العربي اطلاق مثل هذا شانه وارادة ما هو في
غاية الندرة والشذوذ ولهذا فانه لو قال السيد لعبده ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما وقال
اردت به المكاتبة كان منسوبا الى الالغاز في القول والهجر وعلى هذا فلا يكون تسليم صحة الاستثناء بحيث
لا يبقى غير الاول النادر من المستثنى منه كما سبق تقديره ولا فرق بين البابين واما حمل بطلان
النكاح على مصيره الى البطلان فبعيد من وجهين الاول ان مصير العقد الى البطلان من انه مما يقع
والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه انما يصح فيما اذا كان المال اليه قطعيا كما في قوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا الثاني قوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها ولو كان العقد واقعا صحيحا لكان
المهر لها بالعقد لا بالاستحلال المسئلة الرابعة من التاويلات البعيدة قول اصحاب
ابي حنيفة في قوله عليه الصلوة والسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ان المراد به صوم
القضاء والنذر من حيث ان الصوم نكرة وقد دخل عليه حرف النفي فكان ظاهره العموم في كل
صوم والمتبادر الى الفهم من لفظ الصوم انما هو الصوم الاصلي المخاطب به في اللغات وهو الفرض
والتطوع دون ما وجب بعارض ووقوعه نادر وهو القضاء والنذر ولا يخفى ان اطلاق ما هو قوي
في العموم وارادة ما هو العارض البعيد النادر واخراج الاصل الغالب منه الغالب من القول ولهذا فانه
لو قال السيد لعبده من دخل داري من ارقائي اكرمه وقال انما اردت قرابة النسب دون النسب
او ذوات الارحام البعيدة دون العصبات القريبة كان قوله منكرا مستبعدا لكونه مع ذلك لا ينتقض
في البعد الى بعد التاويل في حمل الخبر السابق على الامة والمكاتبة المسئلة الخامسة ومن التاويلات
البعيدة ايضا تاويل قوله عم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه فان ظهوره ودلالته ليس قاعدة و
تمهيدا مل في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة الرحم المحرم وصلته قوي الظهور في قصد التعميم

لكل ذي رحم محرم وذلك مما يمتنع معه التاويل بالحمل على الاصول والفصول دون غيرهم لانهم قد امتازوا عن غيرهم ويكونهم على عمود النسب عمن هو على جوانبه من الارحام وذلك موجب لاختصاصهم بالتنصيص عليهم اظهار الشرف قربهم ولشرف انسابهم فلو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر لما عدل عن التنصيص عليهم الى العام لانه من اسقاط حرمتهم واهمال خاصيتهم ولذلك فانه لو قال السيد لعبده اكرم الناس قاصدا لاكرام ابويه لا غير كان ذلك من الاول المهجورة المستبعدة المسئلة السادسة ومن التاويلات البعيدة تاويل ابي حنيفة في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى حيث انه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى وهو بعيد جدا لان الاية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذوي القربى بلام التمليك والاستحقاق موجبة الى ان مناط الاستحقاق هو القرابة فانها مناسبة للاستحقاق اظهار الشرفهم وابانة لخطرها وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الاية كان ذلك ايماء الى التعليل بها فالمصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصا للعموم وتركا لما ظهر كونه علة مومأ اليها في الاية وهو صفة القرابة وتعليلا بالحاجة المسكوت عنها وهو في غاية البعد فان قيل ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي باعتبار الحاجة مع اليتم في سياق الاية قلنا المختار من قولي الشافعي انما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتم وبتقدير القول بذلك فاعتبار الحاجة انما كان لان لفظ اليتم مع قرينة اعطاء المال يشعر بها فاعتبارها يكون اعتبارا لما دل عليه لفظ الاية لانه الغالب واليتم بمجرده عن اقتران الحاجة به غير صالح للتعليل بخلاف القرابة فان القرابة بمجردها مناسبة للاكرام باستحقاق خمس الخمس كما ذكرناه فاعتبار الحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعملا بغيره وهو مناقضة لا تاويل المسئلة السابعة ومن التاويلات البعيدة ايضا مصيرهم الى ان قوله عم فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ليس بحجة في ايجاب العشر ونصف العشر في الخضراوات كلها لان المقصود الذي سيق الكلام لاجله انما هو الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر وهو بعيد ايضا لان اللفظ عام في كل ما سقت السماء وسقي بنضح او دالية بوضع اللغة عند القائلين به وكون ذلك مما يقصد به الفرق بين العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم اذ لا منافاة بينهما اللهم الا ان يبين ان الخبر لم يرد الا لقصد الفرق وذلك مما لا سبيل اليه المسئلة الثامنة ومن ابعد التاويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين من ان المراد به الغسل وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من غير ضرورة فان قيل العطف انما هو على الوجه واليدين في اول الاية وذلك موجب للتشريك في الغسل وبيان ذلك من وجهين الاول قوله تعالى الى

الكعبين

الكعبين تحديد المامور به الى الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كمسح الراس الثاني ما ورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى وارجلكم وهو يدل على العطف على الايدي دون الرؤس واما الكسر فانما كان لسبب المجاورة فانها موجبة لاستتباع المجاور ومنه قول امرئ القيس

كان ثبيرا في عرانين وبله ... كبير اناس في بجاد مزمل

كسر مزمل استتباعا لما قبله والا فحقه ان يكون مرفوعا لكونه صفة لكبير وان سلمنا ان الارجل معطوفة على الرؤس غير انه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل في اصله كما سبق تقريره وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه فان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كل واحد منهما فيه امساس العضو بالماء وان افترقا في خصوص الغسل والمسح وذلك كاف في صحة العطف ودليله قول الشاعر ولقد رايتك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا عطف الرمح على التقلد بالسيف وان كان الرمح لا يتقلد به وانما يعتقل به لاشتراكهما في اصل الحمل وكذلك عطف الشاعر الماء على التبن في قوله علفتها تبنا وماء باردا والماء لا يعلف لاشتراكهما في اصل المتناول والجواب قولهم ان العطف انما هو على الايدي فبعيد كل بعيد لما فيه من ترك العطف على ما يلي المعطوف الى ما لا يليه واما التقدير بالكعبين فمما لا يمنع من العطف على الرؤس الممسوحة وان لم يكن مسح الرؤس مقدرا في الاية كما عطف الايدي على الوجوه في حكم الغسل وان كان غسل اليدين مقدرا وغسل الوجه غير مقدر واما القراءة بالنصب فانما كان ذلك عطفا على الموضع وذلك لان الرؤس في موضع النصب بوقوع الفعل عليها غير انه لما دخل الخافض على الرؤس وجب الكسر ومنه قول الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا عطف الحديد على موضع الجبال اذ هي في موضع نصب غير انها خفضت بدخول الجار عليها قولهم ان الكسر بسبب المجاورة انما يصح اذا لم يكن بين المتجاورين فاصل كما ذكروه في الشعر واما اذا فصل بينهما حرف العطف فلا وان سلمنا جوازه غير انه مما لا يحتمل الا لضرورة الشعر فلا ينتهض موجبا لاتباعه وترك ما اوجبه العطف ومثل ذلك وان ورد في النثر كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد فمن النوادر الشاذة التي لا قياس عليها قولهم ان العطف وان وقع على الرؤس فذلك غير موجب للاشتراك في تفاصيل حكم المعطوف عليه قلنا هذا هو الاصل وانما يصار الى خلافه بدليل ولا دليل وانما ذكرنا هذه النبذة من مسائل التاويلات لتدرب المبتدئ بالنظر في امثالها وبالجملة فالمتبع في ذلك انما هو نظر المجتهد في كل مسئلة فعليه اتباع ما اوجبه ظنه القسم الثاني في دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته ليست بصريح صيغته ووضعه وذلك لا يخلو اما ان يكون

الثاني العم نسخة

اخرى دلالة لا بصريح صيغته ووضعه هكذا ابا الحا ولا مدلوله مقصود المتكلم او غير مقصود فان كان
مقصودا فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه او لا يتوقف فان توقف
فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة اقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوما فى محل تناوله
اللفظ نطقا فان كان الاول فليسمى دلالة دلالة التنبيه والايماء وان كان الثانى فتسمى دلالة دلالة
المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة اشارة فهذه اربعة
انواع **النوع الاول** دلالة الاقتضاء وهى ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم
واما لصحة وقوع الملفوظ به فان كان الاول فهو كقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وقوله عم لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل وقوله عم لا عمل الا بنية فان رفع الصوم
والخطا والعمل مع تحققه ممتنع فلا بد من اضمار نفى حكم يمكن نفيه كنفى المواخذة والعقاب فى الخبر الاول
ونفى الصحة او الكمال فى الخبر الثانى ونفى الفائدة والجدوى فى الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر واما ان كان
ذلك لصحة الملفوظ به فاما ان توقف صحته عليه عقلا او شرعا فان كان الاول فكقوله تعم واسئل القرية
فانه لا بد من اضمار اهل القرية لصحة الملفوظ به عقلا وان كان الثانى فكقول القائل لغيره اعتق عبدك
عنى على الف فانه يستدعى سابقة انتقال الملك اليه ضرورة توقف العتق الشرعى عليه **النوع الثانى**
دلالة الاشارة وذلك كما فى قوله عم فى حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل يا رسول الله وما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها لا تصلى ولا تصوم فهذا الخبر انما سيق لبيان نقصان
دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوما واقل
الطهر كذلك لانه ذكر شطر الدهر مبالغة فى بيان نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما
لذكره وكذلك دلالة مجموع قوله تعم وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعم وفصاله فى عامين على ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ وكذلك قوله تعم فالآن باشروهن ابلح المباشرة
ممتدة الى طلوع الفجر بقوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكان بيان ذلك
هو المقصود ومع ذلك لزم منه ان من جامع فى ليل رمضان واصبح جنبا لم يفسد صومه لان من جامع
فى اخر الليل لا بد من تاخير غسله الى النهار فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما ابيح الجماع فى اخر جزء من الليل
ومع ذلك فانه لم يقع مقصودا من الكلام المنظار **النوع الثالث** المفهوم ولا بد من النظر فى
معناه واصنافه قبل الحجاج فى نفيه واثباته اما معناه فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق
اصل للمفهوم فلا بد من تحقيقه اولا ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانيا فنقول اما المنطوق فقد
قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء

كما ذكرناه

كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال
المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق وذلك كما فى وجوب الزكوة المفهوم من قوله عم فى الغنم
السائمة زكوة وكتحريم التافيف للوالدين من قوله تعم ولا تقل لهما اف الى نظائره واما المفهوم فهو ما
فهم من اللفظ فى غير محل النطق والمنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من
دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقى ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الامرين واذا
عرف معنى المفهوم فهو ينقسم الى ما يسمى مفهوم الموافقة والى ما يسمى مفهوم المخالفة اما مفهوم
الموافقة فما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقا لمدلوله فى محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب
ولحن الخطاب والمراد به معنى الخطاب ومنه قوله تعم ولتعرفنهم فى لحن القول اى فى معناه وقد يطلق
اللحن ويراد به اللغة ومنه يقال لحن فلان بلحنه اذا تكلم بلغته وقد يطلق ويراد به الفطنة ومنه قوله عم
ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض اى افطن وقد يطلق ويراد به الخروج عن ناحية الصواب ويدخل فيه
ازالة الاعراب عن جهة الصواب ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعم ولا تقل لهما اف
فان الحكم المفهوم من اللفظ فى محل السكوت موافق للحكم المفهوم فى محل النطق وكذلك دلالة قوله تعم ومن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره على المقابلة فيما زاد على ذلك وكذا دلالة قوله تعم
ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك على تادية ما دون
القنطار وعدم تادية ما فوق الدينار الى غير ذلك من النظاير والدلالة فى جميع هذه الاقسام لا تخرج
عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى ويكون الحكم فى محل السكوت اولى منه فى محل النطق
وانما يكون كذلك ان لو عرفنا المقصود من الحكم فى محل النطق من سياق الكلام وعرف انه اشد مناسبة
واقتضاء للحكم فى محل السكوت من اقتضائه له فى محل النطق وذلك كما عرفنا من سياق الاية المحرمة
للتافيف ان المقصود انما هو كف الاذى عن الوالدين وان الاذى فى الشتم والضرب اشد من التافيف
فكان بالتحريم اولى والا فلو قطعنا النظر عن ذلك لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب العنيف
ولهذا فانه يحسن من الملك ان يامر الجلاد بقتل والده اذا استشعر منه منازعته له فى الملك وينهاه عن
التافيف حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع محذور المنازعة فى الملك وان كان القتل
اشد فى دفعه من التافيف فلذلك لم يلزم من اباحة اعلى المحذورين اباحة ادناهما ولا من تحريم ادناهما
تحريم اعلاهما وهذا مما اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهرى انه قال انه ليس
بحجة ودليل كونه حجة انه اذا قال السيد لعبده لا تعط زيدا حبة ولا تقل له اف ولا تظلمه بذرة ولا تعبس
فى وجهه فانه يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء ما فوق الحبة وامتناع الشتم والضرب وامتناع الظلم

بالدينار وما زاد وامتناع اذيته بما فوق التعبيس من محجا الكلام وغيره ولذلك كان المفهوم من قوله تعالى حفظ
عفاصها ووكاءها حفظ ما النفطة من الدنانير ومن قوله في الغنيمة ادوا الخيط والمخيط ادا الرحال والنقود
وغيرها ومن قوله من سرق عصا مسلم فعليه ردها ردما زاد على ذلك وكذلك لو حلف انه لا ياكل لفلان لقمة ولا
يشرب من مائه جرعة كان ذلك موجبا لامتناعه عن اكل ما زاد على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على
الجرعة الى نظايره غير ان الخلاف واقع في ان مستند الحكم في محل السكوت هل هو فحوى الدلالة اللفظية او
الدلالة القياسية وقد احتج القايلون بالفحوى بان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في التاكيد
للحكم في محل السكوت وانها افصح من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون
احد الفرسين سابقا للاخر قالوا هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس وكان ذلك عندهم ابلغ من قولهم
هذا الفرس سابق لهذا الفرس وكذلك اذا قالوا فلان يأسف بشم رايحة مطبخه فانه افصح عندهم وابلغ
من قولهم فلان لا يطعم ولا يسقي واحتج القايلون بكونه قياسا انا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له
الكلام من كف الاذى عن الوالدين وعن كونه في الشتم والضرب اشد منه في التافيف لما قضي بتحريم الشتم
والضرب اجماعا لما سبق من جواز امر السلطان الجلاد بقتل والده والنهي عن التافيف له فالتافيف اصل
والشتم والضرب فرع ودفع الاذى علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا هذا وسموا ذلك قياسا جليا
نظرا الى ان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتاثير والاشبه انما هو المذهب الاول وهو الاستناد
الى فحوى الدلالة اللفظية وما قيل من انه لا بد من فهم المعنى وكونه في محل السكوت اولى بالحكم من محل
النطق فهو شرط تحقق الفحوى ولا مناقضة بينه وبين الفحوى ويدل على انه ثابت بالفحوى لا بالقياس
امران الاول ان القياس لا يشترط فيه ان يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة له من حكم الاصل
اجماعا وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه فلا يكون قياسا الثاني ان الاصل في القياس لا يكون مندرجا
في الفرع وجزءا منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما يتخيل اصلا فيه جزءا مما يتخيل فرعا
وذلك كما لو قال السيد لعبده لا تعط فلانا حبة فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار وما زاد عليه والحبة
المنصوص عليها تكون داخلة فيه وكذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فانه يدل
على رؤية ما زاد على الذرة والذرة تكون داخلة فيه الى نظايره ولهذا ان كل من خالف في القياس مطلقا وافق
على هذا النوع من الدلالة سوى اهل الظاهر ولو كان قياسا لما كان كذلك وعلى كل تقدير فهو منقسم الى
قطعي وظني اما القطعي فكما ذكرناه من اية التافيف حيث انا علمنا من سياق الاية ان حكم تحريم التافيف
انما هو دفع الاذى عن الوالدين وان الاذى في الشتم والضرب اشد واما الظني فكما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب الكفارة في القتل العمد لكونه اولى بالمؤاخذة كما هو

الشافعي غير انه ليس بقطعي لامكان ان لا تكون الكفارة في القتل الخطاء واجبة بطريق المؤاخذة لقوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان والمراد به رفع المؤاخذة بل لخطر الخاطي بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره
ومن ذلك سميت كفارة وجناية المتعمد فوق جناية المخطي وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة
لادنى الجنايتين ان تكون رافعة لاعلاهما واما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت
مخالفا لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب ايضا وهو عند القايلين به منقسم الى عشرة اصناف
متفاوتة في القوة والضعف الصنف الاول منها ذكر الاسم العام معرفا بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السايمة
زكوة الصنف الثاني مفهوم الشرط والجزا كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله عليه السلام اذا اتاكم
كريم قوم فاكرموه الصنف الثالث مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الصنف الرابع مفهوم انما
كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الربا في النسية وانما الولا لمن اعتق وانما الشفعة فيما لا يقسم
الى نظايره الصنف الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرا وتزول بالذكر كقوله عليه الصلوة والسلام
في السايمة زكوة الصنف السادس مفهوم اللقب وذلك كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا
الصنف السابع مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب
من مفهوم اللقب لكون الطعام لقبا للجنس الصنف الثامن مفهوم الاستثناء كقوله تعالى لا اله الا الله
وقول القايل لا عالم في البلد الا زيد الصنف التاسع تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد القذف بثمانين
الصنف العاشر مفهوم حصر المبتدا في الخبر كقوله العالم زيد وصديقي عمرو واذا عرف المفهوم بجميع
اصنافه فيجب ان يعلم قبل الخوض في الحجاج في هذه الاصناف ان مستند فهم الحكم في محل السكوت
عند القايلين به انما هو النظر الى فايدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره سواء كان ذلك من قبيل
مفهوم الموافقة او المخالفة وان افترقا من جهة ان فايدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة انما
هو تاكيد مثل حكم المنطوق في المحل المسكوت عنه وفايدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة انما هو نفي مثل
حكم المنطوق في المسكوت وذلك مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق
به ان مقصود التخصيص التاكيد والنفي وذلك بان ينظر حكمة الحكم المنطوق به فان عرفت وعرف
تحققها في المحل المسكوت عنه وانها اولى باقتضائها للحكم فيه من الحكم في محل المنطوق علم ان فايدة
التخصيص التاكيد وان المفهوم مفهوم الموافقة وان لم تعلم حكمة الحكم المنطوق به او علمت غير انها
لم تكن متحققة في محل السكوت او كانت متحققة فيه لكنها ليست اولى باقتضاء الحكم فيه علم ان
فايدة التخصيص انما هي النفي وان المفهوم مفهوم المخالفة واذا اتينا على تحقيق المفهوم واصنافه

فلنرجع الى المقصود من الحجاج في نفيه واثباته وما هو المختار في كل واحد من اصنافه فنقول اما مفهوم
الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية وان اختلفوا في دلالته هل هي لفظية او قياسية
على ما سبق والمتفقون على صحة مفهوم الموافقة اختلفوا في صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة فيجب
الخوض فيما يتعلق به من المسائل وهي تسع مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الخطاب الدال
على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي الزكوة عن غير
السائمة ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة
وجماعة من اهل العربية ونفاه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال والشاشي وجماعة من
المعتزلة وفرق ابو عبد الله البصري من المعتزلة وقال الخطاب المعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في احد
احوال ثلث وهي ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله عم في الغنم السائمة زكوة او التعليم كما في خبر
التحالف عند التخالف والسلعة قائمة او يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه
عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك واذا اتينا على تفصيل المذاهب
من الجانبين فلا بد من ذكر حجج الفريقين والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما القائلون
بالاثبات فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية اما الحجج النقلية فست حجج الحجة الاولى انهم قالوا ان ابا عبيد
القسم بن سلام من اهل اللغة وقد قال بدليل الخطاب في قوله عم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته حيث قال
انه اراد به ان من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته والواجد هو الغني وليه مطل ومعنى احلال عرضه
مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله عم مطل الغني ظلم مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله عم لان
يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما اراد عليه الصلوة والسلم الهجاء من الشعر او هجاء
الرسول فقال لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف منه معنى لان ما دون ملء الجوف
من ذلك لكثيرة ووجه الاحتجاج بذلك انه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه
ولقائل ان يقول حكم ابي عبيد بذلك ان ادعيتم انه كان نقلا عن العرب فهو غير مسلم وليس في لفظه
ما يدل على النقل وان سلم ان ذلك كان بناء على مذهبه واجتهاده فغايته انه مجتهد فيه ولا يكون ذلك
حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له في ذلك كيف وانه لو ذكر ذلك نقلا فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه
القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الاحاد ثم هو معارض بمذهب الاخفش فانه من اهل اللغة ولم يقل
بدليل الخطاب على ما نقل عنه على انه يمكن ان يكون حكمه بذلك مستندا الى النفي الاصلي وعدم دلالة الدليل
على مخالفته وهو اولى جمعا بين المذاهب الحجة الثانية ما روى قتادة انه قال لما نزل قوله تعم استغفر لهم
او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي عم قد خيرني ربي فوالله

لوزمن

لازيدن على السبعين عقل ان ما زاد على السبعين بخلافه ولقائل ان يقول ما ذكرتموه من اخبار الاحاد
فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه القاعدة وان سلمنا انه حجة ولكن يمتنع التمسك به لوجهين الاول ان زيادة
النبي عم على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهم وقوع المغفرة لهم باستغفاره بزيادة على السبعين
وليس في لفظه ما يدل عليه فيحتمل انه قصد بذلك استمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا في الدين لا لوقوع المغفرة
وليس احد الامرين اولى من الاخر بل ربما كان احتمال الاستمالة اولى من فهم وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين
في الاستغفار من الاية لما فيه من دفع التعارض بين هذه الاية وبين قوله تعم سواء عليهم استغفرت لهم ام لم
تستغفر لهم لن يغفر الله لهم الوجه الثاني ان تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين
قطعا ضرورة صدق الله تعم في خبره ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض حكم المنطوق في
محل السكوت وعند ذلك فلو دل اختصاص السبعين بنفي المغفرة قطعا على وقوع المغفرة بعد السبعين في محل
السكوت لكان وقوع المغفرة بعد السبعين وذلك اما ان يكون قطعا او ظنا الاول خلاف الاجماع وخلاف
ما ذكرناه من الاية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين والثاني فليس نقيضا لنفي المغفرة قطعا بل هو
مقابل والمقابل اعم من النقيض فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب وفيه دقة فليتامل الحجة الثالثة
مصير ابن عباس الى منع توريث الاخت مع البنت استدلالا بقوله تعم ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك حيث انه فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها
ولد وهو من فصحاء العرب وترجمان القران وجواب هذه الحجة ما سبق في دفع الحجة التي قبلها من الوجه
الثالث كيف وانه يحتمل انه ورث الاخت عند عدم الولد بالاية وعند وجود البنت لم يورثها بناء على
استصحاب النفي الاصلي لا بناء على دليل الخطاب وليس احد الامرين اولى من الاخر الحجة الرابعة ان الصحابة
اتفقوا على ان قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله عم الماء من الماء ولولا ان قوله الماء من الماء يدل على
نفي الغسل من غير انزال لما كان منسوخا به ولقائل ان يقول لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات وان
سلمنا ولكن لا نسلم ان جملة الصحابة اتفقوا على ذلك وقول البعض لا يكون حجة على غيره وان سلمنا اتفاق
الصحابة على ذلك لكن انما حكموا بكونه ناسخا لا للمعلول دليل الخطاب بل يحتمل انهم فهموا من قوله عم الماء
من الماء كل غسل من انزال الماء ويدل على تاكد هذا الاحتمال قوله عليه الصلوة والسلام انما الماء من الماء
فكان قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخا للمعلول عموم الاول لا للمعلول دليل الخطاب وليس احد
الامرين اولى من الاخر بل حمله على ما ذكرناه اولى لكونه متفقا عليه ومختلفا فيما ذكروه الحجة الخامسة
ما روي ان يعلى بن امية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعم لا جناح عليكم ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم ووجه الاحتجاج به انه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف

ولم ينكر عليه عمر بل قال لقد عجبتُ مما عجبتَ منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ويعلى بن امية وعمر من فصحاء العرب وقد فهما ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهما عليه ولقايل
ان يقول لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد هاهنا وان سلمنا لكن يحتمل ان يعلى وعمر بنيا عدم القصر على
استصحاب الحال في حالة الامن لا على دليل الخطاب وليس حملا امريهما على الاخير بل البنا على الاستصحاب
اولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن والدليل النافي له الحجة السادسة انه اذا قال العربي
لوكيله اشتر عبدا اسود فهم منه عدم الشرا للابيض حتى انه لو اشترى الابيض لا يكون ممتثلا وكذا اذا
قال الرجل لزوجته انت طالق ان دخلت الدار فهم انتفاء الطلاق عند عدم الدخول ولقايل ان يقول
ليس ذلك مفهوما من دليل الخطاب بل عدم شرى الابيض وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار انما كان
مستندا الى النفي الاصلي ولهذا فانه لو قال لا تشتر لي عبدا اسود وقال لزوجته ان دخلت الدار فلست
طالقة فانه لا يصح شراؤه لعبد غير اسود ولا يقع بالزوجة الطلاق بتقدير عدم دخول الدار لبقاء
ذلك على النفي الاصلي ولو كان نفي الحكم في محل السكوت مما يدل عليه ذكر الحكم في محل النطق لصح شراؤه
عبدا ليس باسود وطلقت الزوجة بتقدير عدم دخول الدار وعلى هذا فكل خطاب ورد في الشرع او اللغة
بحكم مخصوص بصفة وهو منتف عما عدا تلك الصفة فهو مبني على استصحاب الحال لا على دليل الخطاب واما
الحجج العقلية فحجة الاولى انه لو كان حكم السايمة والمعلوفة سواء في وجوب الزكوة لما كان لتخصيص السايمة
بالذكر فايدة بل كان ملغزا بذكر ما يوهم نفي الزكوة في المعلوفة ولقايل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات
دليل الخطاب يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة ولا نسلم امكان اثبات الوضع بذلك سلمنا امكان
ذلك ولكن لا نسلم انه لا فايدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمها وبيانه انه لو لم
يكن الفايدة له سوى نفي الحكم في محل السكوت لامتنع ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم في محل السكوت
لما فيه من ابطال فايدة التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزمه من اللغو في كلام الحكيم وهو ممتنع فان قيل
فاذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مختصا للصفة بالحكم حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا
قلنا فاذا مجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلا على نفي الحكم عند عدمها دون البحث عما يدل على
اثبات الحكم في محل السكوت مع عدم الظفر به وليس كذلك عندكم بل نفس التخصيص دليل ووجود ما
يدل على اثبات الحكم في صورة السكوت يكون معارضا له بل امكن وجود فايدة اخرى دعت الى التخصيص
بالذكر وهي اما عموم وقوع المذكور كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن واما السؤال سايل سال عن ذلك او لحدوث واقعة وقعت كذلك وان لم يكن لشيء من ذلك
فامكن ان يكون ذلك الرفع وهم من توهم ان حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ يكون [illegible] حكم العموم ويكون

بذلك مبنيا على اثبات الحكم فيما عدا الصفة بطريق الاولى وذلك كما لو قال ولا تقتلوا اولادكم على العموم
فقد يتوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
كان ادل على النهي في غير حالة الخشية وان لم يكن لذلك امكن ان يكون لفايدة تعريف حكم المنطق وقد
المسكوت بصفتين مختلفتين اذ هو ادل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه ولامكان تطرق التخصيص
بالاجتهاد ليناله المكلف ثواب الاجتهاد حتى تتوفر دواعي المجتهدين في النظر والاستدلال والبحث
عن الاحكام الشرعية فتبقى غضة طرية كما في ساير الاصول المنصوص عليها مع فروعها في الاقيسة وان
لم يكن كذلك امكن ان يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الاصلي وتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف
ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص وعند عدمها بالبقاء على الحكم الاصلي كما لو قال لا زكوة في الغنم السايمة
وان لم يكن كذلك وكان الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق فامكن ان يكون ثبوت الحكم على خلاف
حكم العقل كما في ايجاب الزكوة ويكون فايدة التخصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم فانه لولا النص
لما ثبت ويكون الحكم في محل السكوت منتفيا بناء على حكم العقل الاصلي فان قيل فاذا سلمتم انتفاء الحكم في
محل السكوت فقد وافقتم على المطلوب قلنا ليس كذلك فان النزاع انما وقع في اسناد النفي في محل السكوت
الى دليل الخطاب لا الى النفي الاصلي وان سلمنا انه لا يكون فايدة في التخصيص سوى ما ذكرتموه لكن يلزمه
على ما ذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما ياتي تقريره وكل ما هو جواب لكم ثم فهو جواب
لنا هاهنا الحجة الثانية ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب
المرسل وبين المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك
الصفة ولقايل ان يقول نحن لا ننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق وبين حكم الخطاب المقيد بالصفة
ثبوته في محل التنصيص قطعا او ظنا وفي غير محل الصفة مشكوك في اثباته ونفيه فقد افترقا كما وقع
الافتراق بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه بقتضي نفي الحكم في صورة الاستثناء جزما وعلى هذا
فان قيل بان العرب سوت بينهما من كل وجه فهو ممتنع وان قيل بوجوب التسوية بينهما من كل جهة
انه لا بد من الافتراق بين المطلق والمقيد بالصفة في الجملة كما وقع الافتراق بين المطلق والمستثنى
منه في الجملة فهو حاصل في لا محالة الحجة الثالثة انه اذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل
التنصيص وعلى نفيه في محل السكوت كانت الفايدة فيه اكثر مما اذا لم تدل فوجب جعله دليلا عليه ولقايل
ان يقول ما ذكرتموه وان كان من جملة الفوايد غير ان اثبات الحكم او نفيه ماخوذ من دليله فرع دلالة ذلك
الدليل عليه فلو قيل بكونه دليلا عليه لكون الحكم يكون داخلا فيه كان دورا كيف وانه ليس القول بكون التخصيص
دالا على نفي الحكم في محل السكوت تكثيرا للفايدة وابطال ما ذكرناه من الفوايد التي سبقت اولى

من العكس الحجة الرابعة ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة والتعليق بالعلة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذلك الصفة ولقايل ان يقول لا نسلم لزوم انتفاء الحكم من انتفاء العلة حتى يقال مثله في الصفة اللهم الا ان يقال باتحاد العلة فانه يلزم من نفيها نفي الحكم ولكن لا يلزم مثله في الصفة ضرورة انه يلزم من تعدد اصناف النوع واشخاصه تعدد صفاته وان لا تتعدد بل كان متحدا من كل وجه الحجة الخامسة انه قال عليه الصلوة والسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا ولو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع وان لا طهر بالسبع لان السابعة تكون واردة على محل طاهر فلا يكون طهوره بالسبع ويلزم من ذلك ابطال دلالة المنطوق وكذلك اذا قال يحرم من الرضاع خمس رضعات ولو لم يدل على ان ما دون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس رضعات محرمة لا عرف في الغسلات ولقايل ان يقول لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفي الطهارة فيما دون السبع ومن كون الرضعات الخمس غير دالة على نفي الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهرا ولا ان يكون ما دون الخمس من الرضعات محرما لجواز ثبوت النجاسة قبل السبع بدليل اخر غير دليل الخطاب وكذلك جاز ان يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دليل الخطاب واذا اتينا على حجج القايلين بدليل الخطاب وتتبع ما فيها فلا بد من ذكر حجج عول عليها القايلون بابطال دليل الخطاب والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة الاولى ان تقييد الحكم بالصفة لو دل على نفيه عند نفيها اما ان يعرف ذلك بالعقل او النقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر او احاد ولا سبيل الى التواتر والاحاد فلا تفيد غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى وكلام رسوله بقول الاحاد مع جواز الخطاء والغلط عليه يكون ممتنعا ولقايل ان يقول وان سلمنا ان ذلك لا يعرف الا بالنقل ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالاحاد اذ المسلة عندنا غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها بنفي او اثبات بل غاية ما يجري فيها التخطية الظنية دون القطعية كما في ساير مسايل الفروع الاجتهادية كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة تردد على اهل اللغة او في البعض دون البعض والقول بالتفصيل تحكم غير معقول كيف وانه لا قايل به وان كان شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر الفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة وهو تطرق الكذب او الخطا عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة

كالاصمعي

كالاصمعي والخليل وابي عبيدة الحجة الثانية انه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها لما حسن الاستفهام عن الحكم في حالة نفيها لا عن نفيه ولا اثباته لكونه استفهاما عما دل عليه اللفظ كما لو قال له لا تقل لزيد اف فانه لما دل على امتناع ضربه فانه لا يحسن ان يقال فهل اضربه ولا شك في حسنه فانه لو قال اد الزكوة عن الغنم السايمة فانه يحسن ان يقال وهل اوديها عن المعلوفة ولقايل ان يقول الاستفهام انما كان لطلب الاجلى والاوضح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية ولهذا فانهم لم يستقبحوا الاستفهام حتى قال رايت اسدا وبحرا ودخل السلطان البلد بان يقال هل رايت الحيوان المخصوص او انسانا شجاعا وهل رايت البحر الذي هو الماء المخصوص او انسانا كريما وهل رايت السلطان نفسه او عسكره مع ان لفظه ظاهر في احد المعنيين دون الاخر وخرج على هذا حسن الاستفهام في فحوى الخطاب لكونه قاطعا في دلالته على ما سبق حتى انه لو كان ظنيا ما قبح الاستفهام الحجة الثالثة لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها كان في الخبر كذلك ضرورة اشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة واللازم ممتنع ولهذا فانه لو قال رايت الغنم السايمة ترعى فانه لا يدل على عدم روية المعلوفة منها ولقايل ان يقول الاستشهاد بالخبر حيث كان كثيرا ما يرجع اليه المنكرون لدليل الخطاب الا انه ممنوع عند القايلين بدليل الخطاب ولا فرق عندهم في تعليق الحكم بالصفة بين الامر والخبر ولهذا فانه لو قال القايل الفقهاء الشافعية فضلا ايمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه من ذلك وتكثر من سماعه لا لوصفه لهم بذلك بل لما فيه من الاشعار بسلب ذلك عمن ليس بشافعي وهذا الشعور مما لا يختلف في الامر والخبر عندهم وان سلمنا امتناع ذلك في الخبر فحاصل ما ذكروه يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق بين الخبر والامر ظاهر وذلك انه اذا اخبر وقال رايت خبزا سميذا ولحما طريا ورطبا جنيا انما يخبر عما شاهده وعلمه ولا يلزم من مشاهدته لذلك ان يكون قد شاهد ما ليس على هذه الصفة واذا قال لعبده اشتر خبزا سميذا ولحما طريا ورطبا جنيا مع علمه بان الخبز المحترق واللحم والرطب البايت مما يباع في السوق فهو لذلك انما قصد به البيان وتمييز ما يشتري عما لا يشتري فكان النفي ملازما للاثبات الحجة الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين العطف والنقض فقالوا قول القايل اضرب الرجال الطوال والقصار فالقصار عطف وليس بنقض للاول ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال مقتضيا لنفي الضرب عن القصار لكان نقضا لا عطفا وهي بعيدة عن التحقيق وذلك ان قول القايل اضرب الرجال الطوال انما يدل على امتناع ضرب القصار بتقدير اختصاص الطوال بالذكر واذا عطف القصار فلا يكون مخصصا للطوال بالذكر فلا يدل على نفي الضرب عن القصار ثم هو منتقض بالتخصيص بالغاية كما لو قال القايل لعبده صم الى الغروب والتميم فانه

يدل على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها ومع ذلك فانه لو قال له صم الى غروب الشمس والى نصف
الليل فانه لا يكون نقضا الحجة الخامسة انه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالا على نفيه عن غير الوصف بها
لما حسن الجمع بين قوله اذ زكوة السايمة وبين قوله د المعلوفة لما بينهما من التناقض كما لا يحسن ان يقول لا تقول
له اف واضربه ولقايل ان يقول انما لا يحسن ذلك ان لو قيل بالمناقضة وليس كذلك على ما سبق في الحجة
التي قبلها هذا اذا كان بطريق العطف واما ان قال بعد ذلك اذ زكوة المعلوفة فانما لم يمتنع لان غايته ان
صريح قوله اذ زكوة الغنم المعلوفة وقع معارضا لدليل الخطاب والمعارضة غير ممتنعة ولا يلزم من عدم
جواز مثل ذلك في فحوى الخطاب امتناعه في دليل الخطاب اذ هو قياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق
وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق ظاهر وذلك لان امتناع ذلك في فحوى الخطاب انما كان فيما علم
لا فيما ظن على ما سبق ودليل الخطاب مظنون ولا يلزم من امتناع معارضة المقطوع امتناع معارضة
المظنون ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق الحجة السادسة ذكرها ابو عبد الله البصري والقاضي
عبد الجبار وهي ان المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها عما سواه وكذلك المقصود من الاسم
انما هو تمييز المسمى عن غيره وتعليق الحكم بالاسم كما لو قال زيد عالم لا يدل على نفي العلم عمن لم يتم باسم زيد
فكذلك تعليق الحكم بالصفة ولقايل ان يقول قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم قياس في اللغة
فلا يصح وان صح فلا نسلم ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما سواه كما ياتي وان سلم عدم دلالته على
ذلك فانما يلزم مشاركة التعليق بالصفة له في ذلك ان لو تبين ان مناط عدم دلالة التعليق بالاسم لكونه
موضوعا للتمييز وهو غير مسلم ثم الفرق بينهما ان شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة مما ليس
له تلك الصفة اتم من شعور المتكلم باسم احد الجنسين بالجنس الاخر عند ذلك فلا يلزم من عدم دلالة
التخصيص بالاسم مثله في الصفة كيف وهو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ومع ذلك
فهو دال على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها الحجة السابعة ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عن غير
الموصوف بها لانه يصح ان يقال في الغنم السايمة زكوة ولا زكوة في المعلوفة منها ولو كان قوله في الغنم السايمة
زكوة يدل على نفيها عن المعلوفة لما احتيج الى العبارة الاخرى لعدم فايدتها ولقايل ان يقول كون الحكم في محل
السكوت مستفادا من دليل الخطاب لا يمنع من وضع عبارة خاصة اذ هو ابلغ في الدلالة واقرب الى حصول
المقصود كما لا يمتنع ذلك من التقييد بالغاية كما تقدم ذكره الحجة الثامنة ان القول في الغنم السايمة زكوة
له دلالة بمنطوقه على وجوب زكوة السايمة فلو كان له دلالة مفهوم لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة
المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم دليل الخطاب ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع ولقايل ان يقول دليل
الخطاب انما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة فاذا بطل حكم الصفة فلا تخصيص ومع عدم التخصيص فلا دلالة

دليل

لدليل الخطاب ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية الحجة التاسعة انه ليس في لغة العرب حكم يدل
على المتضادين معا فلو كان قوله في الغنم السايمة زكوة دالا على نفي الزكوة عن المعلوفة لكان اللفظ
الواحد دالا على المتضادين معا وهو ممتنع ولقايل ان يقول لا نسلم انه ليس في اللغة لفظ يدل على
المتضادين معا بدليل ما ذكرناه من دلالات الاسماء المشتركة على المسميات المتعددة معا كانت او
اضدادا وان لم تكن سلمناه امتناع ذلك ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ واما
من جهتين فلا وذلك وههنا الدال على وجوب الزكوة في السايمة صريح الخطاب والدال على نفي الزكوة
عن المعلوفة دليل الخطاب وهما غيران ثم ما ذكروه منتقض بالتخصيص بالغاية الحجة العاشرة ان صورة
الغنم السايمة مخالفة لصورة الغنم التي ليست سايمة وعند اختلاف الصورتين لا يلزم من ثبوت الحكم في
احداهما ثبوته في الاخرى ولا عدمه لجواز اشتراك الصور المختلفة في احكام وافتراقها في احكام
واذا لم يكن ذلك لازما لم يلزم من الاخبار عن حكم في احد الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى
لا وجودا ولا عدما ولقايل ان يقول متى لا يلزم من ثبوت الحكم في احد الصورتين نفيه في الصورة
الاخرى اذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته بالاسم العام الموصوف بصفة خاصة واذا لم يكن الاول ممنوع ودعواه
دعوى محل النزاع والثاني مسلم وعلى هذا فالقول بانه لا يلزم من الاخبار عن حكم احد الصورتين المختلفتين
الاخبار عن الصورة الاخرى مطلقا لا يكون صحيحا ثم انه منتقض بفحوى الخطاب فان صورة المنطوق
بالحكم فيها مخالفة لصورة المسكوت عنها ومع ذلك فان الحكم الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة
المسكوت والاخبار عنه في احدهما اخبار عنه في الصورة الاخرى واذا اتينا على ما اوردناه من التنبيه على
ابطال الحجج الواهية فلا بد من الاشارة الى ما هو المختار في ذلك واقرب ما يقال فيه مسلكان المسلك
الاول انه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجبا لنفيه عند عدمها لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزمه من مخالفة
الدليل وهو على خلاف الاصل لكنه ثابت مع عدمها لما يلزمه من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل
لكنه ثابت مع عدمها ودليله قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان النهي عن قتل الاولاد وقع معلقا
بخشية الاملاق وهو منتف عنه ايضا في حالة عدم خشية الاملاق فان قيل تعليق الحكم بالصفة عندنا
انما يكون دليلا على نفيه حالة عدم الصفة اذا لم يكن حالة عدم الصفة اولى باثبات حكم الصفة كما ذكرناه
من حكم زكوة السايمة والمعلوفة واما اذا كان الحكم في حالة عدم الصفة اولى بالاثبات من حالة وجود
الصفة فلا وههنا تحريم القتل حالة عدم خشية الاملاق اولى من التحريم حالة خشية الاملاق فكان
التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الاملاق محرما له حالة عدم الخشية بطريق الاولى وكان ذلك من
باب فحوى الخطاب لا من باب دليل الخطاب قلنا هذا وان استمر لكم في هذه الصورة فلا استمر في قوله تعالى

ولا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وفي قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وفي قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فان النهي في جميع هذه الصور ليس هو اولى من صورة المسكوت فان النهي
عن اكل قليل الربوا ليس اولى من كثيره ولا النهي عن اكل مال اليتيم من غير اسراف اولى من الاسراف ولا النهي
عن الاكراه على التحصن حالة ارادة الزنى اولى من حالة ارادة الزنى ومع ذلك فالحكم في الكل مشترك فان قيل
مخالفة دليل الخطاب في هذه الصورة انما كان لمعارض ولا يلزم مخالفته عند عدم المعارض قلنا وان كان
ثبوت الحكم في صورة المسكوت على نحو ثبوته في صورة النطق لدليل ولكن يجب ان يعتقد انه من غير مخالفة
دليل لما فيه من دفع محذور المعارضة ولو كان دليل الخطاب دليلا لزم من ذلك التعارض وهو خلاف
الاصل المسلك الثاني ان تعليق الحكم بالصفة لو كان مما يستفاد منه الحكم عند عدم الصفة لم يخل اما
ان يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب او من جهة ان تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة ولا
فائدة سوى نفي الحكم عند عدم الصفة او من جهة اخرى لا وجه للاول فان صريح الخطاب يوجب الزكوة في السائمة
غير صريح بنفيها في المعلوفة كيف وان ذلك مما لا قائل به والثاني ايضا ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة
في ابطال الحجة الاولى للقائلين بدليل الخطاب والثالث فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه ويلتحق بهذه
المسئلة تخصيص الاوصاف التي تطرأ وتزول كقوله السائمة تجب فيها الزكوة والحكم كالحكم نفيا واثباتا
والماخذ من الطرفين على ما عرف والمختار كالمختار **المسئلة الثانية** اختلفوا في الحكم المعلق على
شيء بكلمة ان هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب ابن سريج والهراسي من اصحاب
الشافعي والكرخي وابو الحسين البصري الى ان الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط وذهب القاضي ابو بكر
والقاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري الى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط وهو المختار وبيانه
ان ما علق عليه الحكم بكلمة ان اما ان لا يكون شرطا للحكم او يكون شرطا فان كان الاول فلا يلزم من نفيه نفي الحكم
وان كان شرطا فلا يخلو اما ان يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقا عند انتفائه او لا يكون
لا جائز ان يكون الاول لانه محال والا لامتنع وجود القصر المعلق على الخوف بكلمة ان في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وهو خلاف الاجماع وان كان الثاني فهو المطلوب فان قيل هو من لوازمه بتقدير
عدم المعارض وليس من لوازمه بتقدير المعارض ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه
ان كلمة ان مسماة في اصطلاح اهل اللغة بالشرط والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان قول القائل لغيره
ان دخل زيد الدار فاكرمه في معنى قوله دخول زيد الدار شرط في اكرامه فكان ما دخلت عليه كلمة ان شرطا
في الحكم واذا كان شرطا لزم من عدمه عدم المشروط ويدل عليه ثلثة امور الاول ان يعلى بن امية فهم
من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر وقال ما بالنا نقصر وقد امنا

وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم واقره عمر على ذلك وقال له لقد عجبت
مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
وفهم عمر ويعلى ذلك مع التقرير النبي لهما عليه ما فهماه دليل ظاهر على العدم عند العدم الثاني ان الامة
متفقة على ان الحيوة شرط لوجود العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط لوجوب الزكوة وحكموا
بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء وجوب الزكوة عند عدم الحول على كل حال وهو فلا
يلزم من وجود وجود الحكم فيلزم ان يكون كلا منهما مختلفين لا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر ولا من
عدمه عدمه شرطا وهو محال والجواب انا وان سلمنا ان ما دخلت عليه كلمة ان شرط ولكن لا نسلم انه
يلزم من عدمه عدم المشروط واما الاستدلال بقضية يعلى بن امية فليس فيه ما يدل على ان عدم الخوف
مانع من ثبوت المقصود ونه بل لعله فهم ان الاصل عدم القصر وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يوجد ما يدل على القصر حالة عدم الخوف فيبقى على حكم
الاصل فان قيل ما ذكرتموه من الاحتمال انما يصح ان لو كان الاصل في الصلوة الاتمام وليس كذلك بل الاصل
في الصلوة عدم الاتمام ودليله ما روي عن عائشة انها قالت كانت الصلوة في السفر والحضر ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر فلم يبق للتعجب وجه سوى دلالة اشتراط الخوف على عدم القصر عند عدمه قلنا
الصلوة المشروعة بين ركعتين لا تسمى مقصورة كصلوة الصبح ولا فعلها قصرا وانما المقصورة اسم لما جوز
الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر ينفي الاقتصار على الركعتين من الرباعية فاطلاق
لفظ القصر في الاية مشعر بسابقة وجوب الاتمام لا محالة واذا كان الاتمام هو الاصل السابق على القصر فقد
بطل ما ذكروه كيف وان ما ذكرناه من الاحتمال هو الاولى والا فلو كان اشتراط الخوف في القصر مانعا من
القصر مع عدمه لما جاز القصر مع عدم الخوف ا[و] كان القصر على خلاف الدليل وهو ممتنع من غير ضرورة
واما عدم العلم والقدرة وعدم وجوب الزكوة عند عدم الحيوة وعدم الحول فليس في ذلك ما يدل على
ان عدم الشرط مانع من وجود الحكم مع عدمه ولا بد بل غايته ان الحكم قد ينتفي في بعض صور نفي الشرط و
النزاع فيه وانما النزاع في لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد واما الوجه الثالث فالوجه في جوابه
ان يقال لا يلزم من كون الشرط لا يلزم من ثبوته ثبوت الحكم ولا من نفيه اذا كان غير الشرط مشاركا
في هذه الصفة ان يكون شرطا لانه لا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض عام لها كيف وان معنى كون
الشيء شرطا لغيره انه متوقف على ذلك المشروط بمعنى انه اذا تحقق الشرط لا يجوز نفي المشروط عنه تحقق
مقتضيه ودفعا للتوهم يتوهم ان الخطاب لو ورد مطلقا لجاز ان لا يكون المشروط بذلك الشرط مرادا وذلك
كما لو قال القائل ضح بالشاة ان كانت عوراء فانه لو قال ضحوا بالشاة مطلقا لجاز ان يتوهم متوهم انه لا يجوز

التنجية بالعوراء فكان ذكر الشرط لدفع هذا الوهم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون كل شئ شرطا لكل شئ كما قالوا
الا ان يكون على هذا النحو الذي ذكرناه ولئن سلمنا ذلك وان سلمنا ان الشرط يمنع وجود المشروط دونه لكن
متى اذا امكن قيام شرط مقام ذلك الشرط او اذا لم يقم مقامه شرط اخر الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا هو
مذهب القاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وعلى هذا فكونه شرطا يتحقق بانتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يقم غيره مقامه وان لم يثبت اذا قام غيره مقامه فلم قلتم ان غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع ان لفظ
الاشتراط لا يدل على وجود شرط اخر ولا على عدمه فان قيل اذا قال القائل لغيره ان دخل زيد الدار
فاعطه درهما معناه ان الشرط هو دخول الدار في عطيتك له وذلك يقتضي ان يكون كل الشرط هو دخول
الدار لان لام الجنس تقتضي العموم ولان قوله ان دخل الدار فاعطه درهما يقتضي عدم الاعطاء عند عدم
الدخول فلو قام شرط اخر مقامه لزم منه جواز الاعطاء مع عدم الدخول فيقتضي الشرط الاول امتناع
وجود شرط اخر يقوم مقامه لما فيه من اخراج الشرط الاول عن كونه شرطا قلنا جواب الاول انا لا نسلم ان
معنى قوله ان دخل الدار هو الشرط بل هو شرط وذلك لا يمنع من شرط اخر وبتقدير لام الجنس ههنا زيادة لم يدل
عليها فلا يصار اليها وجواب الثاني انا لا نسلم ان قوله ان دخل الدار يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول
مطلقا بل اذا لم يقم غيره مقامه لكن قد يمكن ان يقال ههنا اذا سلم انه اذا لم يقم غيره مقامه ان عدمه
يقتضي العدم فالاصل عدم قيام غيره فاقتضى عدمه العدم وربما احتج القاضي عبد الجبار وابو عبد الله
البصري بانه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا يمنع من تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن وهو محال مخالف للاجماع ولقائل ان يقول
ذكر ارادة التحصن ربما كان لكونه شرطا في الاكراه لاستحالة تحقق الاكراه على الزنا في حق من هو مريد له غير
مريد للتحصن لا لانه شرط في تحريم الاكراه على الزنا والله اعلم **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الخطاب
اذا قيد الحكم بغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد فذهب كثير من الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهم ان ذلك يدل على نفي الحكم
فيما بعد الغاية وخالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار
وذلك لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد الغاية لم يخل اما ان يدل عليه بصريح
لفظه او بانه لو لم يكن دالا على نفي الحكم فيما بعد الغاية لما كان التقييد مفيدا بالغاية او من جهة اخرى الاول
محال لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية والثاني انما يلزم ان لو لم يكن للتقييد فائدة
سوى ما ذكروه وليس كذلك بل جاز ان يكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان

قبل الخطاب

قبل الخطاب اي انه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولا لنفيه وان كان الثالث فالاصل عدمه
وعلى مدعيه بيانه وايضا فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق
قبل الغاية بالاجماع وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها او لا يكون
والاول يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل وان كان الثاني فهو المطلوب
فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه ان كلمة حتى والى لانتهاء الغاية وهي
جارية مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصيام بعد مجي الليل
لانه لو وجب الصوم بعد ذلك لصارت الغاية وسطا وهو محال ولهذا فانه لو قال القايل لعبده لا تعط
زيدا درهما حتى يقوم واضرب عمرا حتى يتوب فانه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك وان يقال فهل
اعطيه اذا قام وهل اضربه اذا تاب ولولا ان التقييد بالغاية يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لما
كان كذلك قلنا لا ننكر ان الى وحتى لانتهاء الغاية وانها جارية مجرى قوله صوموا صياما اخره
الليل غير ان الخلاف انما هو في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وذلك
غير لازم من التقييد بالغاية بل غايته ان دلالة التقييد بالغاية على ان ما بعدها غير متعرض فيه
بالخطاب الاول لا بنفي ولا اثبات ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية ان يصير الغاية شرطا بل هي
غاية للصوم المامور به اولا وانما تصير وسطا ان لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستندا الى الخطاب
الذي قبل الغاية وليس كذلك واما انه لا يحسن الاستفهام عند قوله لا تعط زيدا درهما حتى يقوم
واضربه حتى يتوب لان ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي ولا اثبات فلا يحسن
الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه كما قبل الامر بالاعطاء والضرب **المسئلة الرابعة** اختلفوا
في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على ان ما عدا ذلك العدد بخلافه ام لا والحق في ذلك
هو التفصيل وهو ان الحكم اذا قيد بعدد مخصوص فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على
ذلك العدد بطريق الاولى وذلك كما لو حرم الله جلد الزاني مائة وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فانه يدل على تحريم ما زاد على المائة وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق الاولى
لان ما زاد على المائة وعلى القلتين فيه المائة والقلتان وزيادة وهل يدل ذلك على ان الحكم
فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في المائة والقلتين هذا موضع الخلاف ومنه
ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الاولى وذلك كما اذا اوجب جلد
الزاني مائة او اباحه فانه لا يدل على الوجوب والاباحة فيما زاد على ذلك بطريق الاولى بل هو مسكوت
عنه مختلف في دلالته على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد متفق على ان حكم ما نقص لحكم المائة لدخوله

تحتها الا مع الانتصار عليه والمختار فيما كان مسكوتا عنه ولم يكن الحكم فيه ثابتا بطريق الاولى من هذه الصور ان تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه لما ذكرناه في المسايل المتقدمة ومن نازع في ذلك فلا في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه فيما تقدم وتعرف ما فيه المسئلة الخامسة اتفق الكل على ان مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للدقاق واصحاب احمد بن حنبل وصورته ان تعلق الحكم اما باسم جنس كالتنصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا او باسم علم كقول القايل زيد قايم او قام والمختار انما هو مذهب الجمهور لكن قد احتج بعض القايلين بابطاله بحجج لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة الاولى لو كان مفهوم اللقب حجة لبطل القياس وذلك ممتنع وبيان لزوم ذلك ان القياس لا بد فيه من اصل وحكم الاصل اما ان يكون منصوصا او مجمعا عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل او الاجماع عليه يدل على نفي الحكم عن الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من مخالفة النص او الاجماع الدال على نفي الحكم في الفرع وللقايل ان يقول النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع فليس بحجة بل بمفهومه وذلك مما لا يمنع عند القايلين به من اثبات الحكم بمعقول النص وهو القياس فلا يفضي الى ابطال القياس وغايته التعارض لا الابطال الحجة الثانية انه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلا لكان القايل اذا قال عيسى رسول الله فكانه قال محمد ليس برسول الله ولذلك اذا قال زيد موجود فكانه قال الاله ليس بموجود وهو كفر صراح ولم يقل بذلك قايل وللقايل ان يقول من الخصوم انما لا يكون المتكلم بذلك كافرا اذا لم يكن منتبها لدلالة لفظه او كان منتبها لها غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه واما اذا كان منتبها لدلالة لفظه وهو مريد لمدلولها فانه يكون كافرا الحجة الثالثة انهم قالوا اذا قال القايل زيد ياكل لا يفهم منه ان عمرا لم ياكل وللقايل ان يقول لا يفهم منه ذلك من يعتقد دلالة مفهوم اللقب او من لا يعتقده الاول ممنوع والثاني مسلم وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من لا يعتقد دلالته لا يدل على عدم دلالته في نفسه الحجة الرابعة انه لو كان مفهوم اللقب دليلا لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه ان غيره لم ياكل والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن فيه من الكذب وحيث استحسن ذلك العقلا مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الاكل عن غير زيد وللقايل ان يقول اذا اخبر بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين فمفهومه لعدم علمه بذلك في احدى الحالتين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ما دل عليه لفظه عند القايلين به لقد

كان مستقبحا والمختار في ابطاله ما سبق في المسايل المتقدمة واما حجج الخصوم وجوابها فعلى ما سبق في مفهوم التقييد بالصفة وربما احتجوا في خصوص هذه المسئلة بحجة اخرى وهو انه لو تخاصم شخصان فقال احدهما للاخر اما انا فليس لي ام ولا اخت ولا امراة زانية فانه يتبادر الى الفهم من ذلك نسبة الزنى الى زوجة خصمه وامه واخته ولهذا قال اصحاب احمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه وجوابه ان ذلك ان فهم منه فانما يفهم من قرينة حاله لا من دلالة مقاله بدليل ما اسلفناه ولذلك لم يكن حد القذف عندنا واجبا بذلك وعلى هذا يكون الحكم في مفهوم الاسم العام المشتق كقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام المسئلة السادسة اختلفوا في تقييد الحكم بانما كقوله عليه الصلوة والسلام انما الشفعة فيما لم يقسم وانما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق وانما الربا في النسيئة هل يدل على الحصر ام لا فذهب القاضي ابو بكر والغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر محتمل للتاكيد وذهب اصحاب ابي حنيفة وجماعة ممن انكر دليل الخطاب الى انه لتاكيد الاثبات ولا دلالة له على الحصر وهو المختار وذلك لان كلمة انما قد ترد ولا حصر كقوله انما الربا في النسيئة وهو غير منحصر في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل فانه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ثم رجع عنه وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله انما انا بشر مثلكم وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونه على خلاف الاصل ولان كلمة انما لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل فان قيل ولو لم تكن للحصر لكان فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل وهو خلاف الاصل قلنا انما يكون فهم ذلك من غير دليل ان لو كان دليل الحصر منحصرا في كلمة انما وليس كذلك المسئلة السابعة اختلفوا في قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات وفي قول القايل العالم زيد وصديقي زيد هل يدل على حصر الاعمال فيما كان منويا وعلى حصر العالم والصديق في زيد فذهب الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يدل على الحصر وذهب الغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء الى انه يدل على الحصر والمختار انه لا يدل لما سبق في المسايل المتقدمة فان قيل لو لم يكن ذلك دالا على حصر الاعمال في المنوي والعالم والصديق في زيد لكان المبتدا اعم من خبره وكان ذلك كذبا كقول القايل الحيوان انسان والانسان زيد قلنا انما يلزم الكذب ان لو كانت الالف واللام في الاعمال للعموم فانها تتنزل منزلة قوله كل عمل منوي وهو كاذب كما في قوله كل حيوان انسان وليس كذلك بل هي ظاهرة في البعض فكانه قال بعض الاعمال بالنيات وذلك صادق غير كاذب وكذلك الحكم في قوله العالم زيد وكذلك قوله صديقي زيد ليس له عاما في كل صديق بل كانه قال بعض اصدقاي زيد حتى انه لو ثبت ان الالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة وكان المتكلم مريدا للتعميم فانه يكون كاذبا بتقدير ظهور عالم اخر

وصديق اخيه وكان قوله دالا على الحصر لا محالة وربما قيل في ابطال القول بالحصر انه لو كان قوله العالم زيد وصديقي زيد يدل على حصر العالم والصديق في زيد لكان اذا قال العالم زيد وعمرو وصديقي زيد وعمرو متناقضا وليس كذلك باتفاق اهل اللغة وليس بحق فان للخصم ان يقول انما يكون ذلك متناقضا بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه قوله وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة وكان قوله العالم زيد مع الانفراد مغايرا في دلالته لقوله العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له علي عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول ولو قال له علي عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم مناقضته ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب لا يقبل استثناؤه في الصورتين او يقبل فيهما وهو محال

المسئلة الثامنة اختلفوا في قوله لا عالم في البلد الا زيد فالذي عليه الجمهور واكثر منكري المفهوم انه يدل على نفي كل عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما وذهب بعض منكري المفهوم الى ان ذلك لا يدل على كون زيد عالما بل هو نطق بالمستثنى منه وسكوت عن المستثنى ومعنى خروج المستثنى عن المستثنى عنه انه لم يدخل في عموم المستثنى عنه وانه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما لا نفيا ولا اثباتا والحق انما هو مذهب الجمهور ودليله ما بيناه فيما تقدم من ان الاستثناء من النفي اثبات وان قول القائل لا اله الا الله ناف للالهية عن غير الله تعالى ومثبت لصفة الالهية لله تعالى وقد قررناه احسن تقرير وحققنا وجه الانفصال عن كل ما ورد عليه من الاشكالات فعليك بالالتفات اليه ونقله الى هاهنا

المسئلة التاسعة اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما وقوله عليه الصلوة والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله عليه الصلوة والسلام فليستنج بثلاثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المراة لا تزوج نفسها الا عند عدم اذن الولي لها واباءه من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالحجارة وكذلك في كل ما ظهر سبب تخصيصه بالذكر كسؤال سائل او حدوث حادثة او غير ذلك مما سبق ذكره من اسباب التخصيص وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن الحكم في محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص بالذكر عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله

وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال اذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء او ان عدمه اظهر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت ان لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر وليس كذلك وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورا ممتنعا والى هاهنا تم الكلام في اصناف دلالة غير المنظوم هذا ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع واما ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما فهو النظر في النسخ ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة فتشتمل على اربعة فصول

الفصل الاول في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ اما النسخ فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ومنه يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثر الشيء اي ازالته ونسخ الشيب الشباب اذا ازاله ومنه تناسخ القرون والازمنة والازالة هي الاعدام ولهذا يقال زال عنه المرض والالم وزالت النعمة عن فلان ويراد به الانعدام في هذه الاشياء كلها وقد يطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه قال السجستاني من اهل اللغة والنسخ ان تحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم الى قوم وتناسخ الانفس بانتقالها من بدن الى بدن غيره عند القائلين بالتناسخ ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل واليه الاشارة بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والمراد به نقل الاعمال الى الصحف او من الصحف الى غيرها لكن اختلف الاصوليون فذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى ان اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وذهب القفال من اصحاب الشافعي الى انه حقيقة في النقل والتحويل وقد احتج ابو الحسين البصري بان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل لزم ان يكون حقيقة في الازالة لانه غير مستعمل فيما سواهما واذا بطل كونه حقيقة في احدهما تعين ان يكون حقيقة في الاخر وقد قرر ذلك بعضهم من وجه اخر فقال اطلاق اسم النسخ بمعنى الازالة والاعدام واقع كما سبق والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك عن اللفظ ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان اطلاق اسم النسخ على الكتاب اما ان يكون حقيقة او تجوزا فان كان حقيقة فهو المطلوب وبطل ما ذكروه وان كان مجازا فحذرته ان ما في الكتاب لم ينقل على الحقيقة فيمتنع

ان يكون التجوز به مستعارا من الازالة فانه غير مزال ولا يشبه الازالة فلابد من استعارته من معنى اخر
والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة فى غير الازالة والنقل واذا تعذر استعارته من الازالة
تعين ان يكون مستعارا من النقل ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل ما فى احد الكتابين فى الاخر
يجرى مجرى نقله وتحويله اليه فكان منه لسبب من الاسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل وجب
ان يكون اسم النسخ حقيقة فى النقل اذ المجاز لا يتجوز به فى غيره باجماع اهل اللغة ثم وان كان
مجازا فى نسخ الكتاب فى الاعتضاد عن اطلاق اسم التناسخ فى المواريث مع كونها منتقلة حقيقة واطلاق
اسم النسخ على تحويل النحل والعسل من خليته الى اخرى فان ما ذكروه فى تقرير التجوز فى نسخ الكتاب
غير متصور ههنا واما الوجه الثانى فمقابل بمثله هو ان يقال اسم النسخ قد اطلق بمعنى النقل على ما سبق
والاصل فى الاطلاق الحقيقة ويلزم من كونه حقيقة فيه ان لا يكون حقيقة فى الازالة دفعا للاشتراك
عن اللفظ وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل الترجيح لكونه حقيقة فى الازالة وذلك لان الازالة
مطلق اعدام والنقل اخص من الازالة لانه يستلزم اعدام الصفة وحدوث اخرى والاعدام المستلزم
حدوث شىء اخر اخص من الاعدام الذى لا يستلزم ذلك واذا كانت الازالة اعم فجعل النسخ حقيقة
فيها اولى للتجوز والاشتراك عن اللفظ قلنا لا نسلم ان الازالة اعم من النقل والنقل والتحويل وان كان
يستلزم اعدام صفة وتجدد اخرى فكل ازالة هكذا لان الازالة على ما قيل هى الاعدام والاعدام يستلزم
زوال الصفة وهى الوجود وتجدد اخرى وهى صفة العدم وهما صفتان متقابلتان مهما انتفت احداهما
تحققت الاخرى واذا تساويا عموما وخصوصا فليس جعل اسم النسخ حقيقة فى احدهما اولى من الاخر
واذا تعذر ترجيح احد الامرين مع صحة اطلاق فيهما كان القول بالاشتراك اشبه اللهم الا ان يوجد فى
حقيقة النقل خصوص تبدل صفة وجودية بصفة وجودية فيكون النقل اخص ومع هذا كله فالنزاع فى هذا
لفظى لا معنوى واما معناه فى اصطلاح الاصوليين فقد اختلف فيه فقال ابو الحسين البصرى هو ازالة
مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله عز وجل او عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
وهو فاسد من وجهين الاول هو ان ازالة المثل اما ان تكون قبل وجود ذلك المثل او بعد عدمه
او فى حالة وجوده الاول محال فان ما لم يوجد لا يقال انه ازيل والثانى ايضا محال فان ازالة ما عدم
بعد وجوده ممتنع والثالث ايضا محال لان الازالة هى الاعدام واعدام الشىء حال وجوده محال الوجه
الثانى انه غير مانع اذ يدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتا من الاحكام العقلية قبل ورود الشرع بخطاب
الشارع المتراخى على وجه لولا خطاب الشارع المعين لكان ذلك الحكم مستمرا وليس بنسخ فى مصطلح
المتشرعين اجماعا ومنهم من قال هو ازالة الحكم بعد استقراره ويبطل بالوجهين السابقين وبما لو زال

الحكم بعد استقراره بمرض وجنون او موت فانه داخل فيما قيل وليس بنسخ اجماعا ومنهم من قال هو
نقل الحكم الى خلافه ويبطل بما بطل به الحد الذى قبله وبما لو نقل الحكم الى خلافه بالغاية كما فى قوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل فان الحكم فيما قبل الغاية قد تقلب الى خلافه فيما بعد الغاية وليس بنسخ وبه
يبطل قول من قال فى حده انه بيان مدة الحكم وقال القاضى ابو بكر انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وهو اختيار الغزالى ايضا
وقصد بالقيد الاول تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم او غيره والاحتراز عن الموت
والمرض والجنون وجميع الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزايلة بها مع تراخيها ولولاها لكانت
الاحكام الزايلة بها مستمرة وبالقيد الثانى وهو الخطاب المتقدم الاحتراز عن الخطاب الدال
على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع وبالقيد الثالث وهو على وجه لولاه لكان مستمرا الاحتراز
عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت
بحكم مناقض للاول كالوورود قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون
نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثانى لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل
منتهيا بالغروب وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية
فانه يكون بيانا لا نسخا ويرد عليه اشكالات الاشكال الاول ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
هو الناسخ والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ الثانى وهو ما اورده ابو الحسين
البصرى انه قال ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع فانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول مع انه
ليس بخطاب ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب واما
انه ليس بمانع فلانه لو اختلفت الامة فى الواقعة على قولين واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل واحد
من القولين للمقلد ثم اجمعوا باقوالهم على احد القولين فان حكم خطاب الاجماع الثانى دل على ارتفاع
حكم خطاب الاجماع الاول وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به الثالث هو ان تحديد النسخ بارتفاع
الحكم الثابت تحديد له بما ليس بمتصور لوجوه ياتى ذكرها فى مسئلة اثبات النسخ الرابع ان فيه زيادة
لا حاجة اليها وهى قوله متراخ عنه وقوله على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا فان ذكر التراخى انما وقع
احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفى الحد ما يدرا النقض بذلك
وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الاول فى هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم
فى الذكر بل هو مبين ان الخطاب المتقدم لم يرد والحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية
وبالتقييد بالرفع يندر النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا

من حيث انّ الخطاب الثانى لا يدلّ على ارتفاع حكم الخطاب الاوّل لانتفائه بانتهاء وقته والجواب عن
الاوّل لا نسلّم انّ النسخ هو ارتفاع بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدالّ على الارتفاع
وذلك لانّ النسخ يستدعى ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع اى الفاعل والمنسوخ هو المرتفع اى المفعول
والرافع والمرتفع اى الفاعل والمفعول يستدعى رفعا وارتفاعا اى فعلا وانفعالا فالرافع هو الله تعالى على
الحقيقة وان سمّى الخطاب ناسخا فانّما هو بطريق التجوّز كما يأتى تحقيقه المرتفع فالمرتفع هو الحكم والرفع
الّذى هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الّذى هو نفس الانفعال صفة المرفوع
المفعول وذلك نحو فسخ العقد فانّ الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو
قوله فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد انبرامه وامّا النسخ بفعل الرسول فلانّا لا نسلّم انّ
فعل الرسول ناسخ حقيقة اذ ليس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وانّما
هو رسول ومبلّغ عن الله تعالى ما يشرعه من الاحكام ويرفعه فعله وان كان ولا بدّ فهو دليل على الخطاب
الدالّ على ارتفاع الحكم لا انّ نفس الفعل هو الدالّ على الارتفاع وامّا الاشكال بالاجماع ففيه جوابان الاوّل
انّه مهما اجمعت الامّة على تسويغ الخلاف فى حكم مسئلة معيّنة وكان اجماعهم قاطعا فلا نسلّم تصوّر اجماعهم
على مناقضة ما اجمعوا عليه اوّلا لعصمتهم الثانى انّه وان صحّ ذلك فلا نسلّم انّ الحكم نفيا واثباتا مستند الى
قول اهل الاجماع وانّما هو مستند الى الدليل النصّى الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا فيكون اجماعهم
دليلا على وجوب الخطاب الّذى هو الناسخ لا انّ خطابهم ناسخ وما وعدوا به فى الوجه الثالث فسيأتى الجواب
الجواب عنه ايضا ولما ما ذكروه من الزيادات فهى غير مخلّة بصحّة الحدّ وفائدتها الحرز بين النسخ والقيود
المذكورة مبالغة فى تحصيل الفائدة ومع ذلك فالمختار فى تحديده ان يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع
المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعىّ سابق ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة الى التعقيب
بالتراخى ولا بقولنا لولاه لكان مستمرّا ثابتا لما سبق تقريره وامّا الناسخ فانّه قد يطلق على الله تعالى فيقال نسخ
فهو ناسخ ومنه قوله تعالى ما ننسخ من اية وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقى الشيطان وقد يطلق على الاية انّها ناسخة
فيقال اية السيف نسخت كذا فهى ناسخة وكذلك على كلّ طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله
وتقريره واجماع الامّة وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى
المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ القران بالسنّة اى يعتقد ذلك فهو ناسخ غير انّ الاجماع منعقد
على انّ اطلاق اسم الناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ مجاز وانّما الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى انّه
حقيقة فى الله تعالى او فى الطريق المعرّف لارتفاع الحكم فعندهم الناسخ فى الحقيقة هو الطريق حتّى قالوا فى حدّه
انّ الناسخ هو قول صادر عن الله تعالى او عن رسوله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص

صادر عن الله او بنص او فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وامّا
نحن فنعتقد انّ الناسخ فى الحقيقة انّما هو الله تعالى وانّ خطابه الدالّ على ارتفاع الحكم هو النسخ
وان سمّى ناسخا فمجاز وحاصل النزاع فى ذلك دليل الى اللفظ وامّا المنسوخ فهو الحكم المرتفع من جوب
تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول وحكم الوصيّة للوالدين والاقربين وحكم التربّص حولا
كاملا عن المتوفّى عنها زوجها الى غير ذلك **الفصل الثانى** فى الفرق بين النسخ والبداء واعلم
انّ البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء ومنه يقال بدا لنا سور المدينة بعد خفائه وبدا لنا الامر الفلانى
اى ظهر بعد خفائه واليه الاشارة بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بل بدا لهم ما كانوا
يخفون من قبل وبدا لهم سيّئات ما عملوا وحيث كان النسخ يتضمّن الامر بما نهى عنه والنهى عمّا امر به على
حتم وظنّ انّ الفعل لا يخرج عن كونه مستلزما المصلحة او مفسدة فان كان مستلزما المصلحة فالامر بعد النهى
عنه على الحدّ الّذى نهى عنه انّما يكون لظهور ما كان قد خفى من المصلحة وان كان مستلزما المفسدة فالنهى
عنه بعد الامر به على الحدّ الّذى امر به انّما يكون لظهور ما كان قد خفى من المصلحة لئن كان مستلزما
لمفسدة فالنهى عنه بعد الامر به على الحدّ الّذى امر به انّما يكون لظهور ما كان قد خفى من المفسدة وذلك
عين البداء ولما خفى الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة منعت اليهود من النسخ فى حقّ الله تعالى
وجوّزت الروافض البداء عليه لاعتقادهم جواز النسخ على الله مع تعذّر الفرق عليهم بين النسخ والبداء واعتضدوا
فى ذلك بما نقلوه عن علىّ رضى الله عنه انّه قال لولا البداء لحدّثتكم بما هو كائن الى يوم القيمة ونقلوا عن جعفر
الصادق انّه قال ما بدا لله فى شىء كما بدا له فى اسمعيل اى فى امره بذبحه ونقلوا عن موسى بن جعفر انّه قال
البداء ديننا ودين ابائنا فى الجاهليّة وتمسّكوا ايضا بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفى ذلك قال شاعرهم

ولولا البداء سمّيته غير هائب وذكر البداء نعت لمن يتقلّب
ولولا البداء ما كان فيه تصرّف وكان كنار دهره يتلهّب
وكان كضوء مشرق بطبيعه وبالله عن ذكر الطبائع يرغب

فلزم اليهود على ذلك انكار تبدّل الشرائع ولزم الروافض على ذلك وصف البارى تعالى وتقدّس بالجهل مع النصوص
القطعيّة والادلّة العقليّة الدالّة على استحالة ذلك فى حقّه وانّه لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء
امّا النصوص الكتابيّة فكقوله تعالى وهو بكلّ شىء عليم وقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وقوله وما تسقط من ورقة
الّا يعلمها ولا حبّة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الّا فى كتاب مبين وقوله ما اصاب من مصيبة فى
الارض ولا فى انفسكم الّا فى كتاب من قبل ان نبرأها الى غير ذلك من الايات وامّا الادلّة العقليّة فممّا
استقصيناه فى كتبنا الكلاميّة وما نقلوه عن علىّ رضى الله عنه وعن اهل بيته من الاحاديث الّتى انتحلها الكذّابون

النقض على اهل البيت فانه كان يدعى العصمة لنفسه ويخبر باشياء فاذا ظهر كذبه فيها قال ان الله وعدني
بذلك غير انه بدا له فيه ولسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في ترويج اكاذيبه واما الاية فالمراد بها اثما
هو محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو السيئات كما قال ان الحسنات يذهبن السيئات ومحو الحسنات
بالردة كما قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم او محو المناجاة واثبات
الطاعات على ما قاله اهل التفسير او محو ما يشاء من الاجال او الارزاق واثبات غيرها ويجب الحمل على
ذلك جمعا بينه وبين الادلة القاطعة الدالة على امتناع الجهل في حق الله تعالى وكشف الغطاء في ذلك يتحقق
بالفرق بين النسخ والبداء فنقول اذا عرفت معنى البداء انه يستلزم العلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء وان
ذلك مستحيل في حق الله تعالى على ما بيناه في كتبنا الكلامية فالنسخ ليس كذلك فانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في الازل
استلزام الامر بفعل من الافعال المصلحة في وقت معين واستلزام نسخه للمصلحة في وقت اخر فاذا نسخه في
الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك ان يكون قد ظهر له ما كان خفيا عنه ولا ان يكون قد امر بما فيه
مفسدة ولا نهى عما فيه مصلحة وذلك كاباحة الاكل في الليل من رمضان وتحريمه في نهاره فان قيل لا
يخلو اما ان يكون الباري تعالى قد علم استمرار امره بالفعل المعين ابدا او الى وقت معين وعلم انه لا يكون مامورا
بعد ذلك الوقت فان كان الاول استحال نسخه لما فيه من انقلاب علمه جهلا وان كان الثاني فالحكم يكون
منتهيا بنفسه في ذلك الوقت ولا يتصور بقاؤه بعده ولا انقلاب علم الباري تعالى جهلا واذا كان منتهيا بنفسه
فالناسخ لا يكون مؤثرا فيه لا في حاله علم الله تعالى انه يكون بالفعل مامورا فيها ولا في حاله علم الله تعالى انه لا يكون
مامورا فيها لما فيه من انقلاب علمه الى الجهل واذا لم يكن الناسخ مؤثرا فيه فلا يتصور نسخه قلنا الامر مطلق
والباري تعالى علم ان الامر بالفعل ينتهي بالناسخ في الوقت الذي علم ان النسخ يقع فيه لا انه علم انتهاءه الى
ذلك الوقت مطلقا بل علم انتهاءه بالنسخ ولو لم يكن منتهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا وعلى هذا فلا يلزم
من انتهاء الامر في ذلك الوقت بالنسخ ان لا يكون الامر منسوخا **الفصل الثالث** في الفرق بين
التخصيص والنسخ فنقول ان التخصيص والنسخ وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم
ببعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من عشرة اوجه الاول ان التخصيص يبين ان ما خرج من
من العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدلالة عليه الثاني هو ان التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد
والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد الثالث ان النسخ لا يكون في غير الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف
التخصيص فانه يجوز بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع ان الناسخ لا بد وان يكون متراخيا عن
المنسوخ بخلاف التخصيص فانه يجوز ان يكون متقدما على التخصيص ومتاخرا عنه كما سبق تحقيقه الخامس
ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة

التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية وذلك
عندما اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد السادس انه يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز به النسخ
السابع ان النسخ رفع الحكم بعد ان ثبت بخلاف التخصيص الثامن انه يجوز نسخ شريعة بشريعة حتى
لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص التاسع ان العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر
وهو ما ذكره بعض المعتزلة ان التخصيص اعم من النسخ فان كل نسخ تخصيص وليس كل تخصيص نسخا اذ النسخ
لا يكون الا تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الاشخاص وبعض الاحوال وبعض
الازمان وفيه نظر وذلك انه ان ثبت ان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلة
في مفهوم التخصيص او ملازمة لخارجه فلا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لان الاعم لا بد
وان يصدق الحكم به مع جميع صفات الانحصار على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ فلا يكون النسخ
تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ انما هي فروق بين انواع
التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ ومن جميع الصور المذكورة وهو
قادح لا غبار عليه اللهم الا ان يرجع الى الاصطلاح واطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الانواع والنسخ
على البعض الاخر فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظي ولا مناقشة فيه بعد فهم غور المعنى **الفصل الرابع**
في شروط النسخ الشرعي وهي منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه اما المتفق عليه فان يكون الحكم المنسوخ
شرعيا وان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعيا متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه وان لا يكون الخطاب
المرفوع حكمه مقيدا بوقت معين واما الشروط المختلف فيها فان يكون ورود الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
بعد دخول وقت التمكن من الامتثال وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما يدخله الاستثناء والتخصيص وان
نسخ القران بالقران والسنة بالسنة وان يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين وان يكون الناسخ مقابلا
للمنسوخ مقابلة الامر بالنهي والمضيق بالموسع وان يكون النسخ ببدل فان ذلك كله مختلف فيه والحق
ان هذه غير معتبرة كما يأتي واذا اتينا على ما اردناه من المقدمة فلا بد من العود الى المسائل المتشعبة عن النسخ
وهي عشرون مسألة **المسألة الاولى** في اثبات النسخ على منكريه وقد اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ
عقلا وعلى وقوعه شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه
عقلا ومن ارباب الشرائع سوى اليهود فانهم افترقوا ثلاث فرق فذهبت الشمعونية الى امتناعه عقلا وسمعا
وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا وانه
مخصوص برسالة النبي الى العرب خاصة لا الى الامم كافة والدليل على جوازه العقلي والشرعي اما العقل فهو
ان المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن يوافق على ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء كما يشاء من غير نظر الى الحكمة والغرض

واما ان يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في افعاله تع فان كان الاول فلا يمتنع عليه تع ان يامرنا بالفعل في وقت
وينهى عنه في وقت كما امر بالقيام في نهار رمضان ونهى عنه في يوم العيد وان كان الثاني فهو باطل
على ما عرفناه في كتب الكلام فلا يمتنع ان يعلم الله تع استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة و
استلزام النهي عنه للمصلحة في وقت اخر فان المصالح كما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان
مصلحة بعض الاشخاص في الغنى والصحة او التكليف ومصلحة الاخر في نقيضه فكذلك جاز ان يختلف
المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الازمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهله
من اخر في الشدة والغلظة عليهم الى غير ذلك من الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف
الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تع المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه وينهاه عنه في زمن اخر
لعلمه بمصلحته فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه
عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه وكما يفعل الوالد بولده من التاديب
له وضربه في زمان والعفو له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يتراءى من المصلحة ولهذا خص
الشارع كل زمان لعبادة غير عبادة الزمن الاخر كاوقات الصلوات والحج والصيام ولولا اختلاف
المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ
ممتنعا هذا ما يدل على الجواز العقلي من جهة العقل واما من جهة السمع فقوله تع ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شئ قدير فهذه الاية تدل على جواز النسخ على
شرعا اما بالنسبة الى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته على ان الاية من كلام الله تع وان
كلامه صدق واما بالنسبة الى اليهود فلانه اذا ثبت ان محمدا رسول الله صلعم بما اثبتناه من الادلة
القاطعة في العلم الكلامي فانه صادق فيما يدعيه من الوحي اليه من الله تع فقد ادعى كون هذه الاية
من كلام الله تع فكان صادقا في ذلك وكانت الاية حجة على جواز النسخ واما ما يدل على وقوع النسخ
في الشرع اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان
شريعة محمد صلعم ناسخة لجميع الشرايع السالفة واجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال
الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان
ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلعم ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى
عنها زوجها ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون الاية
بقوله الان خفف الله عنكم الاية الى غير ذلك من الاحكام المتعددة واما بالنسبة الى منكري ذلك من
اليهود فدل عليه انه ورد في التورية ان الله تع امر ادم ان يزوج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شريعة

من بعده

من بعده وايضا فان الله تع قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه وقد حرم كثيرا من الدواب على من بعده
من ارباب الشرايع وهو عين النسخ فان قيل يحتمل ان امر ادم والاباحة لنوح وذريته كان مقيدا
بظهور شرع من بعده فتحريم ذلك على من بعده لا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول لكونه كان مقيدا
بظهور شريعة من بعده قلنا الامر لادم والاباحة لنوح كان مطلقا والاصل عدم التقييد فان قيل
انه كان ذلك مقيدا في علم الله تع بظهور شريعة اخرى قلنا فهذا هو عين النسخ فان الله تع اذا امر بالفعل
مكلفا فهو عالم بانه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ وقد احتج عليهم
بالزامات اخر منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه ومنها ان الختان كان
في شرع ابرهيم جايزا بعد الكبر وقد اوجبه موسى يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان
مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة من بعده وللقايل ان يقول العمل في يوم السبت وكذا
الختان في حالة الكبر وكذا الجمع بين الاختين كان مباحا بحكم الاصل ورفع ما كان ثابتا بحكم الاصل العقلي
لا يكون نسخا لما علم فيما تقدم فان قيل لو كان النسخ جايزا عقلا لم يخل نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة ظهرت
له لم تكن ظاهرة حالة الامر او لا يكون كذلك فان لم يكن لحكمة ظهرت له كان عابثا والعبث على الحكيم تع محال وان كان
الاول فيلزم منه البداء وهو ظهور ما لم يكن والبداء على الله تع محال وايضا فانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لكون التكليف
بها مصلحة في وقت ومفسدة في وقت لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد وما يجوز على الله تع
وما لا يجوز وهو محال وايضا فان الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون موقتا بوقت او هو دال على التابيد فان
كان الاول فهو غير قابل للنسخ لانتهايه بانتهاء ذلك الوقت وان كان الثاني فهو محال من اربعة اوجه
الاول انه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتابيده وهو جهل قبيح وما لزم عنه القبيح فهو
قبيح الثاني انه يلزم منه ان لا يبقى لنا طريق الى معرفة التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك
مما يوجب اعجاز الرب تع عن اعلامنا بالتابيد وهو محال الثالث انه لو جاز النسخ مع ان اللفظ للتابيد
لما بقي لنا وثوق بوعد الله تع ووعيده ولا شئ من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما في ذلك من اختلال
الشرايع وانجاه قول الباطنية الرابع انه يلزمكم على هذا جواز نسخ شريعتكم ولم تقولوا به وايضا فانه
لو جاز رفع الحكم بعد ثبوته فاما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او في حالة وجوده والاول
محال لان رفع ما لم يوجد غير متصور والثاني محال لان رفع المعدوم ممتنع والثالث يلزم منه ان يكون
الشئ حالة وجوده مرتفعا وهو محال وايضا فان الفعل المامور به اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان الاول
فقد نهى عن الحسن وان كان الثاني فقد امر بالقبيح وايضا فانه اما ان يكون طاعة او معصية فان كان

طاعة فقد نهى عن الطاعة وان كان معصية فقد امر بالمعصية وايضا فانه اما ان يكون مرادا او مكروها
فان كان مرادا فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا واما ما ذكروه من
الدليل السمعي على الجواز العقلي فلا وجه له واما قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فالمراد بالنسخ
الازالة ونسخ الاية بازالتها عن اللوح المحفوظ واما ما ذكروه عن الوقوع الشرعي فلا نسلم ان
شريعة محمد ناسخة لشرايع من تقدم على ما ياتي تقريره واما وجوب استقبال بيت المقدس
فانه لم يزل بالكلية بجواز التوجه اليه عند الاشكال وعدم العدد فكان ذلك تخصيصا لا نسخا
واما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي فانما زالت لزوال سببها وهو امتياز المنافقين من حيث
انهم لا يتصدقون على المؤمنين ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية لبقائه عند ما اذا كانت
مدة حملها سنة فكان ذلك ايضا من باب التخصيص لا من باب النسخ سلمنا الجواز العقلي ولكن لا نسلم
الجواز الشرعي وبيانه من وجهين الاول قوله تعالى في صفة القران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهذه حجة من منع من جواز نسخ القران خاصة الثاني ان موسى
الكليم كان نبيا حقا بالاجماع منا ومنكم وبالدلايل الدالة على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلا متواترا
انه قال هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والارض وروي عنه انه قال الزموا السبت ابدا
فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه ان يكون كاذبا وهو محال
والجواب عن الاشكال الاول ان النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد ان لم تكن له ظاهرة بل ان قلنا برعاية
الحكمة فالحكمة كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء وعن الاشكال الثاني ان اعتقاد
التوحيد وكل ما يستند معرفته دليل العقل لا يخلو اما ان يقال بان وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة
او بالشرع كما نقوله نحن فان كان الاول فلا يخفى احالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا ياتي
بما يخالف العقل وان كان الثاني فالعقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتدا فضلا عن نسخه بعد وروده
وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فانه لو قال في رمضان
حجوا في هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فانه يكون جايزا عندنا على ما ياتي في جواز نسخ الامر قبل
التمكن من الامتثال قولهم وان كان دالا على التابيد فهو حق لا نسلم ذلك قولهم في الوجه الاول انه يلزم
منه جهل المكلف باعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يفضي الى ذلك ان لو لم يكن
قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان
الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان نقول دلالة الخطاب على التابيد لا يلزم منها التابيد مع القول بجواز
النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل انما جاه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب

بل الواجب

بل الواجب ان يعتقد التابيد بشرط عدم النسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول
بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه فيما تقدم ثم متى يكون ذلك
قبيحا اذا استلزم مصلحة ترتبوا على مفسدة جهله او اذا لم يكن كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وبيان
لزوم المصلحة الزيادة فانه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد
لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي كيف وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة
فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه له مع جواز ازالته بالفقر والمرض قولهم في الوجه الثاني انه يفضي
الى تعجيز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد ليس كذلك لجواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك وما ذكروه
في الوجه الثالث فمندفع فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لا يحتمل التاويل فيه فالوثوق به
حاصل لا محالة وان كان مما يحتمل التاويل فيجب ان يكون الوثوق به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعا
وذلك غير مستحيل وما ذكروه من الوجه الرابع فغير صحيح فانا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا عقلا وانما
نمنع منه شرعا لورود خبر الصادق بذلك عندنا وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله عليه الصلوة والسلام
الا انه لا نبي بعدي والخلف في خبر الصادق محال ومع ذلك فانا لا نحيل عقلا ان يكون الخبر مشروطا
بقيد قولهم لو جاز رفع الحكم اما ان يكون قبل وقوعه الخ فمندفع فانا وان اطلقنا لفظ الرفع في
النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وذلك لا يلزم
عليه شيء مما قيل قولهم الفعل المامور به اما ان يكون حسنا او قبيحا فهو مبني على التحسين والتقبيح
العقلي وقد ابطلناه قولهم اما ان يكون طاعة او معصية قلنا هو طاعة حالة كونه مامورا معصية حالة
كونه منهيا فالطاعة والمعصية ليست من صفات الافعال بل تابعة للامر والنهي قولهم اما ان يكون مرادا
او مكروها لا نسلم الحصر لجواز ان لا يكون مرادا ولا مكروها اذ الارادة والكراهية عندنا غير لازمة للامر
والنهي وبتقدير ان يكون ما امر به مرادا جاز ان يكون مرادا حالة الامر دون حالة النهي قولهم المراد من
نسخ الاية ازالتها عن اللوح المحفوظ ليس كذلك فانه قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والقران كله خير من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الاية ازالتها عن اللوح المحفوظ و
كتابة اخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وانما تحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الايات
المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون اخف من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة
او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الايات
لا على ما ذكروه واما منع كون شريعة محمد ناسخة لشرع من تقدم فمخالف للاجماع السلف قاطبة والكلام
في هذا المقام انما هو مع منكري النسخ من الاسلاميين وما يذكرونه في تقرير ذلك فسياتي الجواب عنه

ايضا وما ذكروه على اباتى صور النسخ فهو ايضا خلاف اجماع السلف كيف وان ما ذكروه من التخريج لا وجه له
واما قولهم ان التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية قلنا لا خلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم
الاشكال والعذر وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا وقولهم ان وجوب تقديم الصدقة انما زال لزوال
سببه قلنا الاصل بقاء السبب وما ذكروه من السبب يلزم منه ان كل من لم يتصدق من الصحابة ان
يكون منافقا ولم يتصدق احد منهم سوى على رضى الله عنه على ما نقله الرواة وذلك ممتنع وقولهم ان حكم
التربص لم يزل بالكلية قلنا الاخلاف بين اهل الملة فى انه كان التربص حولا كاملا واجبا سواء كانت
مدة الحمل سنة او لم تكن وذلك قد ارتفع بالكلية وما ذكروه من امتناع نسخ القران بقوله لا ياتيه الباطل
من بين يديه فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ الا ان يكون النسخ ابطالا له وليس كذلك وبيانه
ان النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذى دل عليه اللفظ مع كون المخاطب مريدا القطعه على ما سبق
ذلك لا يكون ابطالا له بل محقيقا لمقصوده وما ذكروه من قول موسى فمختلق لم تثبت صحته عن موسى
وقد قيل ان اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من محمد لما ظهر من شيمه
فى الدين ويدل على ذلك ان احبارهم ككعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم كانوا اعرف من
غيرهم بما فى التورية وقد اسلموا ولم يذكروا شيئا من ذلك ولو كان ذلك صحيحا لكان من اقوى ما يتمسك
به اليهود فى نفى النبى فى معارضته ولم ينقل عنهم شى من ذلك ثم انهم مختلفون فى نفس متن الحديث
فان منهم من قال الحديث ان اطعتمونى لما امرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والارض
وليس فى ذلك ما يدل على احالة النسخ وان سلمنا صحة ما نقلوه فيحتمل انه اراد بالشريعة التوحيد
ويحتمل انه اراد بقوله مؤبدة ما لم تنسخ بشريعة نبى اخر ومع احتمال هذه التاويلات فلا تعارض قوله
ما ظهر على يد النبى من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه فى دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم
كيف وان لفظ التابيد قد ورد فى التورية ولم يرد به الدوام كقوله ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق
فى السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه وليستخدم ابدا وقوله فى البقرة التى امروا بذبحها هذه سنة
لهم ابدا وكقوله قربوا كل يوم خروفين قربانا دائما واما العيسوية فيمتنع عليهم بعد التسليم لصحة رسالته وصدقه
فى دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى الامم
كافة وتنزل القران بذلك وهو قوله تعالى يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس وقال فى وصف ما انزل عليه هذا هدى للناس ومن ذلك قوله بعثت الى الاحمر والاسود
وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان اخى موسى حيا لما وسعه الا اتباعى ويدل على ذلك كله ما اشتهر
عنه وتواتر من دعايه لطوايف الجبابرة والاكاسرة وتنفيذه الى اقاصى البلاد وطلبا للدخول فى ملته

والقتال لمن جاحد من العرب وغيرهم فى نبوته والله اعلم **المسئلة الثانية** اتفق القائلون
بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته واختلفوا فى جواز ذلك قبل دخول الوقت
وذلك كما لو قال الشارع فى رمضان حجوا فى هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فذهبت الاشاعرة
واكثر اصحاب الشافعى واكثر اصحاب احمد بن حنبل والمختار جوازه وقد احتج الاصحاب بحجج ضعيفة المحجة
الاولى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت دل على انه يمحو كل ما يشاء محوه على كل وجه فيدخل فيه محو
العبادة قبل دخول وقتها ولا دلالة فيه لان الاية انما تدل على محو كل ما يشاء محوه وليس فيها ما يدل على
انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع كون ذلك ممتنعا عند الخصم وان بين امكان مشيه ذلك بغير
الاية ففيه ترك الاستدلال بالاية كيف وانه قد امكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه وهو محو الكتابة
مما يكتبه الملكان من المباحات وبقية المعاصى والطاعات ومنهم من احتج بقصة ابراهيم وامر الله تعالى
له بذبح ولده ونسخه عنه بذبح الفدا ودليل امره بذلك انه قد روى انه تعالى قال لابراهيم اذبح ولدك
وروى واحدك والقران دل عليه بقوله يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت
افعل ما تؤمر وانه نسخ بذبح الفدا بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وهذا ايضا مما يضعف الاحتجاج به جدا
غير انه قد اورد الخصوم على الحجة اعتراضات واهية لا بد من ذكرها والاشارة الى الانفصال عنها تكثيرا
للفايدة ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف فى الاية المذكورة اما الاسولة فاولها انهم قالوا ان ذلك انما
كان مناما لا اصل له فلا يثبت به الامر ولهذا قال انى ارى فى المنام انى اذبحك سلمنا ان منامه اصل يعتمد
عليه ولكن لا نسلم انه كان قد امر وقوله افعل ما تؤمر ليس فيه دلالة على انه كان قد امر ولهذا علقه على
المستقبل ومعناه افعل ما تتحقق من الامر فى المستقبل سلمنا انه كان مامورا ولكن لا نسلم انه كان مامورا
بالذبح حقيقة بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على العزم وذلك بلاء عظيم والفدا انما كان عما توقعه
من الامر بالذبح لا عن نفس وقوع الامر بالذبح او بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء واخذ المدية
والحبل وتله للجبين فاستشعر ابراهيم انه مامور بالذبح ولذلك قال تعالى قد صدقت الرؤيا سلمنا انه كان مامورا
بالذبح حقيقة الا انه وجد منه فانه قد روى عنه انه كان كلما قطع جزا عاد ملتحما الى اخر الذبح ولهذا
قال تعالى قد صدقت الرؤيا واذا كان ما امر به من الذبح قد وقع فالفدا لا يكون نسخا سلمنا ان الذبح حقيقة
لم يوجد لكن قد روى ان الله تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صفيحة من نحاس وحديد مانعة له
من الذبح لا ان ذلك كان بطريق النسخ والجواب عن الاول هو ان منام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهى
وحى معمول به ولا اكثر وحى الانبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبى ان وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولهذا
قال الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزا من النبوة فكانت نسبة الستة اشهر

من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كك ويدل عليه قوله ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في
المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحتلام كيف وانه لو كان ذلك حيلة لا وحيا لما جاز لابراهيم العزم
على الذبح المحرم بمنام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء وعن الثاني ان قوله افعل ما
تؤمر وان لم يكن ظاهرا في الماضي ولكنه قد يرد ويراد به الماضي ولهذا قال القايل فقام الى السلطان بكتاب
فانه يصح ان يقال له افعل ما تؤمر الى ما امرت به ولست مامورا فيجب الحمل عليه خروجه حمل الولد على اخراجه الى
الصحراء واخذا آلات الذبح وتضجيع الولد فان ذلك كله تم بجهده من غير امر ولا اذن في ذلك وعن الثالث
ان حمل الامر على العزم وعلى مقدمات الذبح على خلاف قوله اني ارى في المنام اني اذبحك فالعزم على الذبح
ومقدمات الذبح غير الذبح ثم لو كان مامورا بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لا غير لما سماه بلاء
مبينا ولما احتاج الى الفداء لكون المامور به مما وقع ولما قال الذبيح ستجدني ان شاء الله من الصابرين
فان ذلك مما لا خوف فيه عليه وقوله قد صدقت الرؤيا معناه انك عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا
بقلبه لكن للقايل ان يقول اذا كان مامورا باخراج الولد الى الصحراء واخذ المدية والحبل وتله للجبين مع ابهام
عاقبة الامر عليه وعلى ولده فانه يظهر من ذلك لهما ان عاقبة الامر انما هو الذبح وذلك عين البلاء وبه
يتحقق قول الذبيح ستجدني ان شاء الله من الصابرين واما تسمية الكبش فداء فانما كان عن الامر المتوقع
لا عن الامر الواقع غير ان هذا مما لا يستقيم على اصل الشيخ ابي الحسين البصري لامتناع تورط المكلف
في الجهل حيث اوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ولا امر وعن الرابع انه لو كان قد اتى بما امر به من الذبح
لما احتاج الى الفداء ولاشتهر ذلك وظهر لانه من اكبر الايات الباهرات وحيث لا ينقله سوى الخصوم
دل على ضعفه وعن الخامس ان ذلك من المعتزلة لا يصح لانهم لا يرون التكليف بما لا يطاق وهذا تكليف
بما لا يطاق كيف وانه لو كان كما ذكروه لنقل ايضا واشتهر لكونه من المعجزات العظيمة هذا ما في هذه الادلة
والاجوبة عنها واما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة ان للقايل ان يقول وان سلم انه
نسخ عنه الامر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال
والخلاف انما هو قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق
الامر يقتضي الوجوب على الفور وان وقت الامر كان مضيقا لا يجوز التاخير عنه للنبي وان النبي لا يجوز
عليه صغاير المعاصي والكل ممنوع على ما عرف الحجة الثانية ان الله تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي
مناجاة النبي عم قبل فعلها وايضا فان النبي عم صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ثم نسخ ذلك
قبل الرد بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وايضا فان الاجماع من الخصوم واقع
على ان الله تعالى لو امرنا بالمواصلة في الصوم سنة جاز ان ينسخه عنا بعد شهر منها وذلك نسخ

للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته وايضا فان النبي عم قال احلت لي مكة ساعتين من نهار ومع
ذلك منع ساعة من المقال فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل وهذه الحجج ايضا ضعيفة اما الاولى فللقايل
ان يقول لا نسلم ان نسخ تقديم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ويدل عليه امران الاول عتاب الله تعالى
لهم بقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ولو لم يكن ذلك بعد
الفعل قد حضر لما حسن ذلك الثاني ان عليا رضي الله عنه ناجى بعد تقديم الصدقة وذلك يدل على حضور
وقت الفعل واما الثانية فلانه لا يمتنع ان يكون ذلك بعد مضي وقت يمكن المهاجرة فيه اليه مع ردهن
ولا دليل على وقوع نسخ ذلك قبل دخول وقت الفعل فلا يكون حجة واما الثالثة فلان النسخ ورد على بعض
ما تناوله اللفظ فكان بيانا ان مراده من اللفظ انما هو بعض السنة ويكون النهي متناولا لغير ما تناوله
الامر وذلك غير ممتنع وهذا بخلاف ما اذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت لان النهي يكون متناولا
لعين ما تناوله الامر ولا يلزم من جواز ذلك ثم جوازه هاهنا واما الرابعة فلان اباحة القتال في تلك
الساعة لا يقتضي وقوع القتال ولا بد وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون النهي عن القتال بعد مضي تلك
الساعة ولا دليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت كيف وانه لا دلالة في قوله احلت لي مكة ساعة على
اباحة القتال بل لعله اراد بذلك اباحة قتل اناس معينين كابن خطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا
لاباحة القتال والاقرب في ذلك حجتان الحجة الاولى التمسك بقصة الاسرى وهو ما صح بالرواية ان
الله تعالى ليلة الاسرى فرض على نبيه وعلى امته خمسين صلوة فاشار عليه موسى عم بالرجوع وقال له ان امتك
ضعفاء لا يطيقون ذلك فاستنقص الله بتفضله وانه قبل ما اشار عليه وسال الله في ذلك فنسخ الخمسين
الى هي خمس صلوات وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته الحجة الثانية انه يجوز ان يامر الله تعالى زيدا بفعل
في الغد ويمنعه منه بمانع عايق له عنه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل في الغد بشرط انتفاء الموانع
واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالمنع جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقبه بالنسخ
اذ العقل لا يفرق بين الحالتين وهو الزام ملزم فان قيل اما قصة الاسرى فهو خبر واحد فلا يمكن اثبات
مثل هذه المسئلة به وان كان حجة الا انه يقتضي نسخ حكم الفعل قبل التمكن وقبل تمكن المكلف من العلم
به لنسخه قبل الانزال وذلك مما لا يحصل معه الثواب بالعزم على الاداء والاعتقاد لوجوبه ولم تقولوا
به واما الحجة الثانية فلا نسلم انه يجوز ان يامر زيدا في الغد ويمنعه منه قبل الغد لانه لا يخلو اما ان
يامره مطلقا ويريد منه الفعل او بشرط زوال المنع فان كان الاول فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق
وهو ممتنع وان كان الثاني فالامر بالشرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور على ما سبق تقريره في
الاوامر وهذا بخلاف ما اذا امر جماعة بفعل في الغد فانه يجوز ان يمنع بعضهم من الفعل لان ذلك يدل على

نقيضه وبيانه من وجوه الاول انه اذا نهى المكلف عن الفعل الذي امر به قبل دخول وقته فالامر والنهي
قد توارداعلى شئ واحد من جهة واحدة في وقت واحد وهو محال وذلك لان الفعل في نفسه في ذلك
الوقت اما ان يكون حسنا او قبيحا وعند ذلك فلا يخلو الباري تعالى عند الامر بالفعل اما ان يكون عالما بما هو
عليه الفعل من الحسن والقبح وكذا في حالة النهي او لا يكون عالما به اصلا او هو عالم به في حالة الامر او
في حالة الامر دون حالة النهي فان كان الاول فان كان الفعل حسنا فقد نهى عن الحسن مع علمه به وان
كان قبيحا فقد امر بالقبيح مع علمه به وهو قبيح وان كان الثاني فهو محال لما يلزم من الجهل في حق الباري تعالى
وكذا ان كان الثالث او الرابع كيف وانه اذا ظهر له في حالة النهي ما لم يكن ظهر له في حالة الامر فهو عين
البدا والبدا على الله تعالى محال الوجه الثاني انه اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان انه
لم يرد ايقاعه ويكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لما بقي لنا وثوق بقول من اقوال الشارع لجواز ان
المراد بذلك القول ضد ما هو ظاهر في ارادته وذلك محال الثالث هو ان ذلك مما يفضي الى ان يكون الفعل الواحد
مامورا منهيا والنهي عندكم كلام الله وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا نهيا لشئ واحد
في وقت واحد وذلك محال والجواب قولهم في قصة الاسرا انها خبر واحد قلنا والمسئلة عندنا من مسائل الاجتهاد
ولذلك لا يكفر المخالف فيها ولا يبدع قولهم انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به قلنا فقد نسخ عن النبي عم
بعد علمه وان سلمنا انه نسخ عن المكلفين علمهم به ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم انه لا يتعلق به فائدة
الثواب باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فهو مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وهو ممنوع على
ما عرف من اصلنا قولهم على الحجة الثانية انا لا نسلم الامر مع المنع قلنا قد سبق تقريره في الاوامر
قولهم ان اراد منه الفعل فهو تكليف بما لا يطاق قلنا وان كان كذلك فهو جائز عندنا على ما تقرر
قبل قولهم وان لم يكن مريدا له فهو امر بشرط عدم المنع من العالم بعواقب الامور وذلك محال لما سبق قلنا
وقد سبق ايضا في الاوامر جواب ذلك وابطال كل ما يخيلوه مانعا قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم
من ذلك ان يكون الرب تعالى امرا وناهيا عن فعل واحد في وقت واحد وهو محال لا نسلم احالته قولهم
اما ان يكون حسنا او قبيحا فهو مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل لما سبق فلئن قالوا وان لم يكن حسنا
ولا قبيحا فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة فان كان الاول فقد نهى عما فيه مصلحة وان
كان الثاني فقد امر بما فيه مفسدة قلنا وهذا ايضا مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وهو باطل لما عرف
من اصلنا بل جاز ان يكون الامر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة وان سلم عدم خلوه من المصلحة والمفسدة
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على المصلحة
حالة الامر ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة ولا مصلحة حالة النهي على ما تقرر قيل ولا يلزم

من ذلك

من ذلك الجهل في حق الله تعالى ولا البدا لعلمه حالة الامر بما الفعل مشتمل عليه من المصلحة وانه سينسخه
في ثاني الحال لما يلازمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما علم قولهم في المعارضة الثانية اذا
امر بالفعل ثم نهى عنه فتبين انه امر بما لم يرد مسلم وعندنا ليس من شرط الامر ارادة المامور به كما سبق
تعريفه قولهم يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع اقوال الشارع ان ارادوا به لذلك انه اذا خاطب
بما يحتمل التاويل انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه فمسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك هذا هو اول
المسئلة وان ارادوا به انه لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فغير
مسلم وان ارادوا غير ذلك فلا نسلم تصوره قولهم في المعارضة الثالثة انه يلزم منه ان يكون الفعل
الواحد في وقت واحد مامورا منهيا قلنا مامورا منهيا معا او لا معا الاول ممنوع والثاني مسلم قولهم ان
كلام الله تعالى عندكم صفة واحدة لا نسلم ذلك ان سلكنا مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا وان
سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن البصري فلم قالوا بالاحالة قولهم يلزم منه ان تكون الصفة الواحدة امرا
نهيا قلنا انما تسمى الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها فان تعلقت
بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالترك سميت نهيا وذلك انما يمتنع ان لو اتحد زمان التعلق بالفعل
والترك واما اذا كان زمان التعلق مختلفا فلا والمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان
تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع **المسئلة الثالثة** اتفق الجمهور
على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين و
دليل جوازه هو ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان
بعمومه ولا يمتنع مع ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ
العامة لجميع الاشخاص واذا لم يكن ذلك ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك
ولو فرضنا ذلك لما لزم عنه المحال فكان جايزا فان قيل لفظ التابيد جار مجرى التنصيص على كل وقت
من اوقات الزمان بخصوصه والتنصيص على وجوب الفعل في الوقت المعين بخصوصه لا يجوز نسخه
فكذلك ههنا وايضا فانا لو امرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار مجازا فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ
التابيد لم يكن للتقييد معنى وايضا فانه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لما بقي لنا طريق الى العلم
بدوام العبادة في زمان ارادة التكليف وايضا فان المخاطب اذا اخبر بلفظ التابيد لم يجز نسخه
فكذا في غير الخبر والجواب عن الاول لا نسلم ان لفظ التابيد يتنزل منزلة التنصيص على كل وقت
بعينه بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة كما في قول القايل لغيره لازم فلانا ابدا ويكرم الضيف وادام
الله ملك الامير ابدا وان سلمنا انه يتنزل منزلة التنصيص على الاوقات المعينة فعندنا لا يمتنع نسخ

حكم الخطاب اذا كان مقيدا بوقت معين كما لو قال صل وقت زوال الشمس ركعتين فانه يجوز النسخ بعد دخول
الوقت وقبله على ما عرف من اصلنا وعن الثانى ان فائدة التابيد بالتاكيد لا استمرار فاذا ورد النسخ كانت فايدته
تاكيد المبالغة فى الاستمرار لا نفس الاستمرار ثم يلزمهم على ما ذكروه ما اذا اتى بلفظ عام كما لو قال كل من دخل
دارى فاكرمه فانه يجوز تخصيصه مع تاكيده بكل وجميع فما هو جوابهم فى التخصيص فهو جواب لنا فى النسخ وعن
الثالث ان ما ذكروه انما يصح ان لو كان لفظ التاكيد يفيد العلم ولا طريق يفيده سواه والامران ممنوعان اما الاول
فلما سبق واما الثانى فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضرورى بذلك او بما يقترن باللفظ من القراين المفيدة لليقين
كما فى القراين المقترنة بخبر الواحد ثم ما ذكروه لازم عليهم فى تخصيص العام المؤكد فانه جاير مع توجه ما ذكروه
فى النسخ بعينه عليه والجواب ان ذاك يكون متحدا وعن الرابع بمنع ذلك فى الخبر ايضا **المسئلة الرابعة** مذهب
الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذوذ ودليله امران الاول ما يدل على الجواز العقلى وهو
انا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه المحال فى العقل ولا معنى للجايز عقلا سوى هذا فانه لا يخلو اما ان لا يقال
برعاية الحكم فى افعال الله تعالى او يقال بذلك فان كان الاول فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لا يكون ممتنعا
لان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء وان كان الثانى فلا يمتنع فى العقل ان تكون المصلحة فى نسخ الحكم دون بدله
الثانى ما يدل على الجواز الشرعى وهو ان ذلك مما وقع فى الشرع كنسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبى صلعم
ونسخ الاعتداد بحول كامل فى حق المتوفى عنها زوجها ونسخ وجوب ثبات الرجل لعشرة ونسخ وجوب
الامساك بعد الفطر فى الليل ونسخ ادخار لحوم الاضاحى وكل ذلك من غير بدل الى غير ذلك من الاحكام
التى نسخت لا الى بدل والوقوع فى الشرع ادل الدلايل على الجواز الشرعى فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل
على نقيضه وهو قوله ما ننسخ من اية او ننساها نات بخير منها او مثلها اخبر انه لا ينسخ الا ببدل
والخلف فى خبر الصادق محال قلنا ما ذكروه انما هو دليل لزوم البدل فى نسخ لفظ الاية وليس فيه دلالة
على نسخ حكمها وذلك هو موضع الخلاف سلمنا دلالة ما ذكرتموه على نسخ الحكم لكن لا نسلم العموم فى كل حكم
وان سلمنا ولكنه مخصوص بما ذكرناه من الصور سلمنا انه غير مخصوص لكن ما المانع ان يكون رفع الحكم بدل
اثباته وهو خير منه فى الوقت الذى نسخ فيه لكون المصلحة فى الرفع دون الاثبات وان سلم امتناع وقوع
ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلى **المسئلة الخامسة** وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير
بدل كما بيناه يجوز نسخه الى بدل هو اخف منه كنسخ تحريم الاكل بعد النوم فى ليل رمضان الى حله
والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس الى الكعبة وهذان مما لا خلاف فيهما عند
القايلين بالنسخ وانما الخلاف فى نسخ الحكم الى بدل هو اثقل منه ومذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين
والفقهاء جوازه خلافا لبعض اصحاب الشافعى وبعض اهل الظاهر ومنهم من اجازه عقلا ومنع منه

شرعا

شرعا ودليل جوازه عقلا ما سبق فى المسئلة المتقدمة ودليل الجواز الشرعى وقوع ذلك فى الشرع
فمن ذلك ان الله تعالى اوجب صيام رمضان فى ابتداء الاسلام مخيرا بينه وبين الفدا بالمال ونسخه
بتحتم الصوم وهذا اثقل من الاول ومن ذلك انه تعالى اوجب فى ابتداء الاسلام الحبس فى البيوت
والتعنيف حدا على الزنا ونسخه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن فى حق البكر وبالرجم بالحجارة فى حق
الثيب ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكل ذلك اثقل من الاول فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل
على نقيضه وبيانه من جهة العقل والسمع اما من جهة العقل فهو ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة او
لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وقبيح فلا يكون جايزا على الشارع وان كان لمصلحة فاما ان يكون ادنى
من مصلحة المنسوخ او مساوية لها او راجحة عليها فان كان الاول فهو ايضا ممتنع لما فيه من اهمال ارجح المصلحتين
واعتبار ادناهما وان كان الثانى فليس الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق غير الثالث واذا كان النسخ انما
يكون للاصلح والانفع والاقرب لحصول الطاعة فذلك انما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف
ومن الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب لحصول الطاعة واسهل فى الانقياد واذا كان بالعكس كان اضرارا
بالمكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزايدة وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير
لايق بحكمة الشارع واما من جهة السمع فنصوص اولها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا
ولا تخفيف فى نسخ الاخف الى الاثقل وثانيها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفى نسخ الاخف
الى الاثقل ارادة العسر وفيه تكذيب خبر الصادق وثالثها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت
عليهم والاصر هو الثقل اخبر انه يضع عنهم الثقل الذى حمله فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان تكذيبا
لخبره تعالى وهو محال ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليس المراد منه انه
ياتى بخير من الاية فى نفسها اذ القران كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو
الاخف والاسهل فى الاحكام والجواب عن المعقول ان ما ذكروه لازم عليهم فى ابتداء التكليف ونقل الخلق من
الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وكذلك فى نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشبيبة الى الهرم ومن الجدة
الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما نقلهم عنه وكل ما ذكروه
فهو بعينه لازم ههنا وما هو الجواب لهم فى صورة الالزام هو جوابنا فى محل النزاع وعن الاية الاولى
انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك ارادة التخفيف فى كل شئ وبتقدير العموم فليس فيه ما يدل على
ارادة التخفيف على الفور بل جاز ان يكون المراد من ذلك التخفيف فى المال بدفع اثقال الاخرة والعقاب
على المعاصى بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة علينا فى الدنيا وعلى طباعنا تسمية للشئ
بما يؤول اليه عاقبته ومنه قوله تعالى فما اصبرهم على النار وقوله تعالى انما ياكلون فى بطونهم نارا ومنه يقال لد للموت

وابو اللخراب وبتقدير ارادة الفور فلا يمتنع التخصيص كما خص باثقال تكاليفه المبتداة وبلاويه فى الابدان
والاموال كما سبق تحريفه وما ذكرناه من الادلة الدالة على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الاية وعن الاية
الثانية انه يجب حملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر الى المال حتى لا يلزم منه كثرة التخصيص بابتداء التكاليف
وما وقع به الابتلاء فى الدنيا فى الابدان والاموال ولا يخفى ان التكليف بما هو اشق فى الدنيا اذا كان ثوابه
المالى اكثر وادفع للعقاب المجتلب بالمعاصى انه يسر لا عسر وان سلمنا ان المراد به ارادة اليسر وعدم ارادة
العسر العاجل لكنه يجب تخصيصه بما ذكرناه جمعا بين الادلة وعن الاية الثالثة انه لا يلزم وضع الاصر والثقل
الذى كان على من قبلنا عنا امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل فى شرعنا وعن الاية الرابعة انه ان كان ذلك
عايدا الى نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو فى نسخ الحكم الاخف بالاثقل وان كان عايدا الى نسخ
حكم الاية فالخير فى الامور الدينية يرجع الى ما هو اكثر فى الثواب ومنه يقال الفرض خير من النفل بمعنى انه
اكثر فى الثواب وان كان اشق من النفل على النفس وفى الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير فى العاجل واصلح
ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير من الشبع
والرى وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح فى المال على ما قال تع فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تع جزاء بما كانوا يعملون وقال عليه الصلوة والسلام لعايشة
ثوابك على قدر نصيبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف والله اعلم المسئلة السادسة اتفق
العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا خلافا لطايفة شاذة من المعتزلة ويدل على
ذلك العقل والنقل اما العقل فهو ان جواز تلاوة الاية حكم ولهذا اثاب عليها بالاجماع وقد قال عم من قرا
القران فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات وما يترتب عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم
واذا كانا حكمين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت وان يكون اثبات احدهما مصلحة
واثبات احدهما مصلحة فى وقت دون وقت واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ورفع احدهما دون الاخر كما سبق
تقريره واما النقل اما نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ما روت عايشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات
محرمات فنسخت بخمس وليس فى المصحف عشر رضعات محرمات ولا حكمها فهما منسوخان واما نسخ الحكم
دون فكنسخ حكم العدة الاعتداد بالحول ونسخ حكم اية الوصية للوالدين واما نسخ التلاوة دون الحكم فما روى
عن عمر بن الخطاب انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
فانه منسوخ التلاوة دون الحكم وهل يجوز بعد نسخ تلاوة الاية ان يمسها المحدث ويتلوها الجنب
فذلك مما تردد فيه الاصوليون والاشبه المنع من ذلك فان قيل الحكم مع التلاوة يتنزل منزلة العلم مع العالمية
والحركة مع المتحركية والمنطوق مع المفهوم وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم

وكك التلاوة مع حكمها وانما ما يختص بنسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الحكم اذا نسخ وبقيت التلاوة كانت
موهمة ببقاء الحكم وذلك مما يعرض المكلف الى اعتقاد الجهل والحكيم يقبح منه ذلك وايضا اذا بقيت
التلاوة دون حكمها تبقى عرية عن الفايدة ويمتنع خلو القران عن الفايدة واما ما يختص بنسخ التلاوة
دون الحكم فوجهان الاول ان الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت الاية دون الحكم شعر ذلك بارتفاع
الحكم وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع والثانى ان نسخ التلاوة دون حكمها
يكون عريا عن الفايدة حيث انه لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه وما هو عرى من التصرفات عن
الفايدة كان عبثا والعبث على الله تع محال والجواب عن الاول لا نسلم اولا ان العالمية مغايرة لقيام العلم
بالذات ولا المتحركية مغايرة لقيام الحركة بالذات ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ولهذا يصح التمسك
وان سلمنا جميع ذلك ولكن لا نسلم ان التلاوة مع الحكم نازلة منزلة ما ذكروه بل هى نازلة منزلة الامارة والعلامة
على الحكم فى ابتداء ثبوته دون حالة دوامه وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الامارة فى طرف الدوام انتفاء
ما دلت عليه وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء دليل الامارة الدالة عليه وعن قولهم ان التلاوة اذا بقيت بعد
نسخ الحكم عرضت المكلف لاعتقاد الجهل متى اذا نصب الله تع دليلا على نسخ الحكم واذا لم ينصب الاول
ممنوع والثانى مسلم وذلك لان الناظر اذا كان مجتهدا عرف دليل النسخ وان كان مقلدا ففرضه تقليد المجتهد
العارف بدليل النسخ وان كان كما ذكروه فلا نسلم ان ذلك ممتنع فى حق الله الا على فاسد اصل من يقول
بالتحسين والتقبيح العقلى وقد ابطلناه وعن قولهم انه ليس فى بقاء التلاوة فايدة بعد نسخ الحكم ان
ذلك مبنى على رعاية الحكمة فى افعال الله تع وهو غير مسلم وان سلمنا ذلك فلا يمتنع ان يكون البارى تع قد علم فى
ذلك حكمة استاثر بها ونحن لا نشعر بذلك كيف وان بقاء التلاوة مفيد وهو الثواب على تلاوتها وعن
قولهم ان الاية اذا نسخت عرضت المكلف لاعتقاد الجهل انما يلزم ذلك ان لو كان يلزم من انتفاء الدلالة
على الحكم فى الدوام انتفاء الحكم وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ
الحكم وعن قولهم انه لا فايدة فى نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ما سبق فى قولهم ان بقاء التلاوة غير مفيد مع نسخ
الحكم المسئلة السابعة فيما يتعلق بنسخ الاخبار والنسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان
الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشىء ثم ينسخ عنا التكليف بذلك
الاخبار وكل واحد من الامرين جايز من غير خلاف بين القايلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخت تلاوته
ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار مما يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تع وحدوث
العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان تكون مصلحة فى وقت
ومفسدة فى وقت اخر لكن هل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير تكليفنا بالاخبار بنقيضه قالت

المعتزلة لا يجوز لانه كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو غير متصور من الشارع وهو مبني على اصولهم في
التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية المصلحة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه وعلى هذا فلا مانع من التكليف
بالخبر بنقيض الحق واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفايدته فذلك المدلول اما ان يكون مما لا يتغير
كمدلول الخبر بوجود الله وحدوث العالم او مما يتغير فان كان الاول فنسخه ممتنع بالاجماع واما ان
كان مدلوله مما يتغير وسواء كان ماضيا كالاخبار بما وجد من ايمان زيد او كفره او مستقبلا سواء
كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في رفعه ونسخه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم
وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى امتناع رفعه وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل والمختار
جوازه ماضيا كان او مستقبلا وذلك لانه اذا كان ماضيا دل عليه الاخبار متكررا والخبر عام فيه
فامكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كما في الاوامر
والنواهي فان قيل الفرق بين الخبر وبين الامر والنهي ان نسخ الخبر يؤذن بكونه كذبا ولهذا فانه لو قال
اهلك الله زيدا كان كذبا بخلاف الامر والنهي وان سلمنا امكان نسخ مدلول الخبر لكن اذا كان مدلوله
حكما شرعيا تكليفيا اما اذا لم يكن كذلك فلا وذلك لانه اذا كان حكمه تكليفيا كان الخبر في معنى الامر والنهي
والامر يجوز نسخ حكمه كما لو قال امرتكم ونهيتكم واوجبت عليكم بخلاف ما اذا لم يكن كذلك والجواب عن
الاول ان ذلك انما يفضي الى الكذب ان لو لم يمكن حمل الناسخ على غير ما اريد من الخبر وليس الامر كذلك على
ما حققناه واما اذا قال اهلك الله زيدا فاهلاكه انما لم يدخله النسخ لانه لا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه
وبقية البعض بل انما يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن عدمه مع اتحاده كان كذبا لاتحاد المثبت و
المنفي وعن الثاني انهم ان ارادوا بقولهم ان الخبر بالحكم الشرعي في معنى الامر ان صيغته فهو خلاف
الحس وان كان ارادوا به انه يفيد ايجاب الفعل كما في الامر فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون هو هو فانه
لا يلزم من اشتراك شيئين مختلفين في لازم واحد عام لهما اتحادهما وغايته تسليم نسخ مدلول
بعض الاخبار وليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره مما قد بيناه **المسألة الثامنة** اتفق القايلون
بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في العلم به ووجوب العمل وذلك كما بيناه من نسخ الاعتداد
بالحول باربعة اشهر وعشرا ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله أأشفقتم الآية
ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا واتفقوا على
جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها ونسخ الآحاد منها بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد كما روي
انه عم حرم زيارة القبور ثم نهى عنها ثم نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها

وكما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك
بما روي عنه انه حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله واما نسخ المتواتر منها بالآحاد فقد اتفقوا على جوازه
عقلا واختلفوا في وقوعه سمعا فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون وقد احتج النافون لذلك
بالاجماع والمعنى اما الاجماع فما روي عن عمر بن الخطاب انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت وايضا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول اعرابي بوال على عقبيه ووجه ما انهما لم يعملا بخبر الواحد ولم يحكما به على القرآن وما ثبت من السنة
متواترا وكان ذلك مشتهرا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر فكان ذلك اجماعا واما المعنى فهو ان
الآحاد ضعيف والمتواتر اقوى منه فلا يقع الاضعف في مقابلة الاقوى وللقايل ان يقول عدم قبول خبر
الواحد فيما ذكر لا يمنع من قبول خبر الواحد مطلقا وذلك لانه لا مانع ان يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن
بصدقه ولهذا قال عمر لا ندري اصدقت ام كذبت وقال علي في الاعرابي ما قال والا فكيف يمكن القول بعدم
قبول خبر الواحد مع ما بينا من كون خبر الواحد حجة ومع ما بيناه من جواز تخصيص التواتر بخبر الآحاد وما
ذكروه من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق كيف وانه وان كان اضعف من المتواتر من جهة كونه
آحادا الا انه اقوى من المتواتر من جهة كونه خاصا والمتواتر عاما والظن الحاصل من الخاص اذا كان آحادا
اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه
وتطرق الضعف الى العام من جهة تخصيصه واحتمال ارادة بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق
التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى واما
المثبتون لذلك فقد احتجوا بالنقل والمعنى اما النقل فمن وجهين الاول هو ان وجوب التوجه الى بيت
المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة لانه لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه وان اهل قبا كانوا يصلون الى
بيت المقدس بناء على السنة المتواترة فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله فقال لهم ان القبلة قد حولت
فاستداروا بخبره والنبي عم لم ينكر عليهم فدل على الجواز الثاني ان النبي عم كان ينفذ الآحاد الى اطراف
البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك لما كان قوله واجبا واما المعنى فمن
وجهين الاول ان النسخ احد البيانين فكان جايزا بخبر الواحد كالتخصيص الثاني هو ان نسخ القرآن
بخبر الواحد جايز على ما سيأتي بيانه فنسخ السنة المتواترة به اولى وللقايل ان يقول اما قصة اهل قبا
فهي اخبار آحاد ولا نسلم ثبوت مثل هذه القاعدة به كيف وانه يحتمل ان يكون قد اقترن بقوله قراين
اوجبت العلم بصدقه من سماعهم ضجة الخلق في ذلك فكان ذلك نازلا منزلة الخبر المتواتر واما تنفيذ
الآحاد للتبليغ فانما يجوز فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا فلا وما ذكروه من المعنى الاول فحاصله يرجع

الى قياس النسخ على التخصيص وهو انما يفيد فى الامور الظنية فلم قالوا ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والفرق حاصل وذلك ان النسخ رفع لما ثبت بخلاف التخصيص على ما سبق تعريفه فلم قالوا
بانه اذا قبل خبر الواحد فيما لا يقتضى رفع ما ثبت يقبل فى رفع ما ثبت واما المعنى الثانى فلا نسلم صحة
نسخ القران بخبر الواحد على ما ياتى والله اعلم **المسئلة التاسعة** المنقول عن الشافعى انه لا يجوز
نسخ السنة بالقران ومذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والفقها جوازه عقلا ووقوعه شرعا احتج
المثبتون على الجواز العقلى والوقوع الشرعى اما الجواز العقلى فهو ان الكتاب والسنة وحى من الله تعالى
على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ حكم
احد الوحيين بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا فانا لو فرضنا خطاب الشارع بجعل القران ناسخا للسنة لما لزم
عنه لذاته محال عقلا واما الوقوع الشرعى فيدل عليه امور الاول ان النبى صلعم صالح اهل مكة عام الحديبية
على ان من جاءه مسلما رده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجائت امراة فانزل الله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا قران نسخ ما صالح عليه رسول الله صلعم وهو من السنة الثانى التوجه
الى بيت المقدس لم يعرف الا من السنة وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ولا يمكن ان يقال
بان التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقران وهو قوله فثم وجه الله لان قوله فثم وجه الله تخيير بين
القدس وغيره من الجهات والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القران
الثالث ان المباشرة فى الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخ ذلك بقوله تعالى فالان باشروهن
الرابع ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة ونسخ بصوم رمضان فى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الخامس
ان تاخير الصلوة الى انجلاء القتال كان جائزا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله
قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلوة وقد نسخ ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة فى القران فان قيل ما
ذكرتموه من صور نسخ السنة بالقران ما المانع ان يكون الحكم فى جميع ما ذكرتموه ثابتا بقران نسخ رسمه
وبقى حكمه وان سلمنا انه ثابت بالسنة ولكن ما المانع ان يكون النسخ وقع بالسنة ويدل على ان الامر على ما ذكرنا
ان الشافعى كان من اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ واحكام التنزيل وقد انكر نسخ السنة بالقران ولولا ان
الامر على ما ذكرناه لما كان انكاره صحيحا ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على نسخ السنة بالقران غير انه
معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل السنة بيانا فلو نسخت
لخرجت عن كونها بيانا وذلك غير جائز واما المعقول فمن وجهين الاول انه لو نسخت السنة بالقران
لزم من ذلك تنفير الناس عن النبى صلعم وعن طاعته لايهامهم ان الله تعالى لم يرض ما سنه الرسول وذلك مناقض
لمقصود البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله الثانى ان السنة ليست من جنس القران

لان القران معجز ومتلو ومحرم تلاوته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القران من جنس السنة
امتنع نسخه لها كما يمتنع نسخ القران بحكم دليل العقل وبالعكس والجواب عن السؤال الاول ان اسناد
اثبات ما ذكرناه من الاحكام المنسوخة اليها وجد من السنة من افعال النبى صلعم واقواله وتقريراته
صالح لاثباتها وقد اقترن بها الاثبات فكان الاثبات مستندا اليها وكذلك الكلام فى اسناد نسخها الى ما وجد
من الايات الصالحة للنسخ مع ترتب الحكم عليها فبتقدير وجود خطاب اخر يكون اسناد اثبات الاحكام
المذكورة اليه وبتقدير نسخه وكذلك بتقدير وجود سنة ناسخة لها مع عدم الاطلاع عليها او امكان اسناد
نسخها الى ما وجد من الايات الصالحة لنسخها من غير ضرورة يكون ممتنعا ولو فتح هذا الباب لما استقر
لاحد قدم فى اثبات ناسخ ولا منسوخ لان ما من ناسخ يقدر الا ويحتمل ان يكون الناسخ غيره وما من
منسوخ حكم يقدر الا ويحتمل ان يكون اسناد ذلك الحكم الى غيره وهو خلاف اجماع الامة فى الاكتفاء بالحكم
على كون ما وجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ وان ما وجد من الدليل الصالح لاثبات الحكم هو
المثبت وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه وعن المعارضة
بالنص من وجهين الاول ان المراد بقوله لتبين للناس انما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناسخ من القران
وغيره وليس فى ذلك ما يدل على امتناع كون القران ناسخا للسنة الثانى وان سلمنا ان المراد بقوله
لتبين انما هو بيان المجمل والعام والمطلق والمنسوخ لكن لا نسلم دلالة ذلك على امتناع ما ينطق به فى البيان
بل جاز مع كونه مبينا ان ينطق بغير البيان ويكون محتاجا الى بيان وعن المعارضة الاولى من جهة
المعقول من ثلثة اوجه الاول ان ذلك انما يصح ان لو كانت السنة من عند الرسول ومن تلقاء نفسه
وليس كذلك بل انما هى من الوحى على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الثانى انه لو امتنع
نسخ السنة بالقران لدلالته على ان ما شرعه اولا غير مرضى لامتنع نسخ القران بالقران والسنة بالسنة
وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ الثالث ان ما ذكروه انما يدل على ان المشروع اولا غير مرضى ان لو كان
النسخ رفع ما ثبت اولا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الاول
ثبوت الحكم فى وقت النسخ دون ما قبله وعن المعارضة الثانية انه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقران
بعد اشتراكهما فى الوحى بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فنقول القران يكون
رافعا لحكم الدليل العقلى وان لم يسم ناسخا **المسئلة العاشرة** قطع الشافعى واكثر اصحابه واكثر اهل
الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واليه ذهب احمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه
واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابى حنيفة وابن
سريج واختلف هؤلاء فى الوقوع شرعا والمختار جوازه عقلا لما ذكرناه فى المسئلة المتقدمة واما

الوقوع فقد احتج القايلون به بان الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله عم لا وصية لوارث قالوا ولا يمكن ان يقال بان الناسخ للوصية اية الميراث لان الجمع ممكن من حيث ان الميراث لا يمنع من الوصية بدليل الوصية للاجانب وهو ضعيف لانه من نسخ حكم القران المتواتر بخبر الاحاد وهو ممتنع على ما ياتي ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث ان يكون مانعا من الوصية لغير الوارث واحتجوا ايضا بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو ضعيف لانه من نسخ القران باحاد السنة وهو ممتنع على ما ياتي من جهة انه امكن ان يقال ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقران نسخ رسمه وهو ما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله ولا يمكن ان يقال ان ذلك لم يكن قرانا لما روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وذلك يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول غاية قول عمر الدلالة على اخراج ذلك عن المصحف والقران لنسخ تلاوته وليس فيه دلالة على انه لم يكن قرانا فان قيل الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع على ما ياتي وسواء كان ذلك قرانا او سنة قلنا او السنة وهو رجم النبي الزاني لم يثبت تواترا بل بطريق الاحاد وغايته ان الامة مجمعة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر فعلى هذا اما يحال على سنة متواترة لم تظهر لنا او يحال على قران متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته واما النافون لذلك فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية اما النقلية فمن خمسة اوجه الاول قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصف نبيه بكونه مبينا والناسخ رافع والرفع غير البيان الثاني قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية اخبر انه انما يبدل الاية بالاية الثالث ان المشركين عند تبديل الاية مكان اية قالوا انما انت مفتر فازال الله تعالى وهمهم بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق وذلك يدل على ان التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس الرابع قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ايت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو دليل على ان القران لا ينسخ الا بالقران الخامس قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وذلك يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية وبيانه من وجوه الاول انه قال نات بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا من القران ولا مثله الثاني انه تعالى وصف نفسه بانه الذي ياتي بخير منها وذلك لا يكون الا والناسخ قرانا لا سنة الثالث وصف البدل بانه خير او مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل من جنس المبدل اما المثل فظاهر واما ما هو خير فلانه لو قال القايل لغيره لا اخذ منك درهما الا واتيك بخير منه فانه يفيد انه ياتيه بدرهم خير من الاول الرابع قوله تعالى الم تعلم ان الله على

كل شيء قدير دل على ان الذي ياتي به هو المختص بالقدرة عليه وذلك هو القران دون غيره واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول ان السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه وذلك يدل على ان السنة فرع القران والفرع لا يرجع على اصله بالابطال والاسقاط كما لا ينسخ القران والسنة بالفرع المستنبط منهما وهو القياس الثاني ان القران اقوى من السنة ودليله من ثلثة اوجه الاول قول النبي عم لمعاذ بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قدمه في العمل على السنة والنبي اقره على ذلك وذلك دليل تقدمه الثاني انه اقوى من جهة حكمه حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض وفي مسه مطهرة والاقوى لا يجوز دفعه بالاضعف والجواب عن الاية الاولى من ثلثة اوجه الاول انه يجب حمل قوله لتبين للناس على معنى لتظهر للناس لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه يتناول اظهار كل شيء حتى المنسوخ واظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقران الثاني ان نسخ حكم الاية بيان لها فيدخل في قوله لتبين للناس وتبيين القران اعم من تبيينه بالقران الثالث انه وان لم يكن النسخ بيانا فغاية وصف النبي بكونه مبينا لا يخرجه عن اتصافه بكونه ناسخا وعن الاية الثانية من وجهين الاول انها ظاهرة في تبديل رسم اية باية والنزاع انما هو في تبديل حكم الاية وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها باية اخرى الثاني ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل اية مكان اية قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الاية لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القايل لغيره اذا اكلت في السوق سقطت عدالتك فان ذلك لا يدل على انه لا ياكل الا في السوق وعن قوله قل نزله روح القدس ان ذلك لا يدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس وليس كذلك اذ السنة من الوحي وان كانت لا تتلى على ما سبق تقريره وعن الاية الرابعة من وجهين الاول ان قوله ان اتبع الا ما يوحى الي اي في تبديل اية مكان اية وليس فيه ما يدل على امتناع تبديل حكم الاية بغير الاية الثاني ان النسخ وان كان بالسنة فهو من الوحي على ما تقدم فلم يكن متبعا الا ما يوحى اليه وبه وعن الاية الاخيرة من ثلثة اوجه الاول لا نسلم دلالتها على امتناع نسخ حكمها الاية بغير الاية قولهم في الوجه الاول ان السنة ليست خيرا من القران ولا مثله قوله ما ننسخ من اية اما ان يريد به نسخ رسمها او نسخ حكمها فان كان الاول فهو ممتنع فانه وصف البدل بكونه خيرا منها والقران خير كله ولا يفضل بعضه على بعض وان كان الثاني فذلك يدل على ان الحكم الناسخ يكون خيرا من الحكم المنسوخ او مثله ونحن نقول به فانه لا يمتنع ان يكون الحكم الناسخ اصلح في التكليف وانفع للمكلف واما الوجه الثاني فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت ناسخة فالاتي بالذي هو خير انما هو الله تعالى والرسول مبلغ ولا يدل ذلك على ان الناسخ لا يكون الا قرانا بل الاتيان بما هو خير اعم من ذلك واما

الوجه الثالث فلا دلالة فيه على لزوم المجانسة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخه لانه وصفه بكونه خيرا والقران
لا تفاوت فيه على ما سبق فعلم ان المفاضلة والمماثلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم الناسخ على ما سبق
وعلى هذا فلا نسلم انه اذا قال له ما اخذت منك درهما الا اتيتك بخير منه انه يدل على المجانسة فانما هو خبر اعم
من الجنس فكانه قال اتيتك بشئ هو خير منه مما اخذت منك والمذكور لا وان كان هو الاية والضمير في قوله
خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمظهر واما الوجه الرابع فنحن قائلون بموجبه فان
المتمكن من ازالة الحكم بما هو منه انما هو الله تعالى الوجه الثاني ان الاية تدل على انه لا بد في نسخ كل اية من الاتيان باية
هي خير منها او مثلها ضرورة الاتحاد ولكن ليس في ذلك دلالة على ان الاية المأتي بها هي الناسخة لامكان ان يكون
بدلا عن الاية الاولى وان كان الناسخ غيرها الثالث هو ان ظاهر الاية يتناول نسخ رسم الاية والاصل تنزيل
اللفظ على حقيقته وحمله على نسخ الحكم صرف الى جهة المجاز وهو خلاف الاصل والنزاع انما وقع في نسخ الحكم لا في
نسخ الرسم وعن المعارضة الاولى من جهة من ثلثة اوجه الاول ان ذلك انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لما هي
فرع عليه من القران وليس كذلك بل هي فرع عليه غير مرفوع بها وما هو مرفوع بها ليست فرعا عليه الثاني ان ما ذكروه
حجة عليهم فان القران قد دل على وجوب الاخذ بما اتى الرسول به ووجوب اتباعه فاذا دل الناسخ حكم الاية ولم يتبع
كان على خلاف ما ذكروه الثالث ان السنة ليست رافعة للقران وانما هي رافعة لحكمه وحكمه ليس اصلا لها فان
المرتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع وعن المعارضة الثانية ان القران وان كان معجزا في نظمه
وبلاغته وفصاحته فليس فيما يدل على ان دلالة كل اية منه اقوى من دلالة غيره من الادلة ولهذا فانه
لو تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة كانت السنة مقدمة عليه وكذلك ايضا لو تعارض اية
ودليل عقلي يكون حاكما عليها وكذلك الاجماع وكثير من الادلة على ما ياتي في الترجيحات وعلى هذا فلا يمتنع دفع
حكم الاية بدليل السنة كيف وان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الاية بل مبينة ومخصصة
على ما سبق المسئلة الحادية عشر اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فنفاه الاكثرون واثبته
الاقلون والمختار مذهب الجمهور ودليله ان ما وجب بالاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي لو نسخ
حكمه فاما ان يكون بنص من كتاب او سنة او باجماع اخر او قياس لا جائز ان يكون بنص لان ذلك النص لا بد وان
يكون موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم سابقا على هذا الاجماع لاستحالة حدوث نص بعد وفاة النبي عليه السلام ولو كان متقدما
على الاجماع لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطا وهو غير متصور من الامة ولا جائز ان يكون باجماع
اخر لان الاجماع الثاني اما ان يكون بناء على دليل رافع لحكم الاجماع الاول او لا بناء على دليل فان لم يكن
مبنيا على دليل كان خطا والامة معصومة عنه وان كان ذلك بدليل فذلك الدليل اما ان يكون نصا او قياسا
لا جائز ان يكون نصا لانه لا بد وان يكون متقدما على الاجماعين متحققا في زمن النبي عليه السلام ويلزم من ذلك

الخطا في الاجماع الاول وهو ممتنع ولا جائز ان يكون قياسا لانه لا بد له من اصل اما اجماع او قياس لاستحالة تجدد
النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وذلك الدليل لا بد وان يكون نصا او قياسا على اصل اخر فان كان
قياسا على اصل اخر فالكلام في ذلك الاصل كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص
والتسلسل محال والثاني يلزم منه ان يكون النص على اصل القياس سابقا على الاجماع الاول وعند ذلك فصحة
القياس عليه مشروطة بعدم الاجماع الاول على مناقضة ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته وهو دور
ممتنع هذا كله ان كان دليل اصل القياس الذي هو مستند الاجماع متحدا وان كان سابقا على الاجماع الاول
فعدول اهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطا وهو ممتنع واما ان كان الناسخ
لحكم الاجماع الاول هو القياس فلا بد وان يكون مستندا الى اصل ثابت بالنص والكلام في نسخ حكم الاجماع به مما يفضي
الى الدور كما قررناه فان قيل فلو اختلفت الامة في المسئلة على قولين فقد اجمعت على ان المقلد له الاخذ
باي القولين ولو اجمعت بعد ذلك على احد القولين فقد اجمعت على حصر ما اجمعت اولا على تجويزه وهو نسخ حكم
الاجماع بالاجماع قلنا نحن لا نسلم تصور انعقاد الاجماع الثاني على ما سبق في مسائل الاجماع المسئلة الثانية
عشر مذهب الجمهور ان الاجماع لا ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان ودليل الامتناع ان
المنسوخ به اما ان يكون حكم نص او اجماع او قياس الاول ممتنع لان الاجماع اما ان يكون مستندا الى دليل او ليس
مستندا الى دليل فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطا وان كان مستندا الى دليل فذلك الدليل اما ان يكون
نصا او قياسا لا جائز ان يكون قياسا لما سنبينه بعد وان كان نصا فالناسخ ذلك النص لا الاجماع وان قيل ان الاجماع
ناسخ فليس الا بمعنى انه يدل على الناسخ وان كان ناسخا لحكم اجماع سابق فهو باطل بما سبق في المسئلة التي قبلها وان
كان ناسخا لحكم قياس فالقياس اما ان يكون صحيحا او لا يكون صحيحا فان كان صحيحا فالاجماع الامة على خلاف
مقتضاه وان كان لا بدليل فهو خطا وان كان بدليل فذلك الدليل اما ان يكون نصا او قياسا فان كان نصا
فالرافع لحكم ذلك هو النص وان كان قياسا فاما ان يكون راجحا على القياس الاول او مرجوحا او مساويا فان كان
راجحا فالاول لا يكون مقتضاه ثابتا لان شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه وكذلك ان كان مساويا وان كان
القياس الاول راجحا فالاجماع على القياس الثاني خطا وهو ممتنع فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعنى اما النقل
فهو ان ابن عباس حين قال لعثمان كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين والله تعالى يقول فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبها قومك يا غلام وذلك دليل النسخ بالاجماع واما المعنى فهو ان
الاجماع دليل من ادلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقران والسنة المتواترة قلنا اما مناقضة ابن عباس
مع عثمان انما يصح الاستدلال بها ان لو كان حكم الحجب مع الاخوين منسوخا وليس كذلك الا ان يكون الاخوان
ليسا باخوة وليس كذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم وما ذكروه من المعنى فحاصله يرجع الى اثبات كونه ناسخا

بالقياس على النص وهو غير مسلم الصحة في مثل هذه المسايل وان كان صحيحا غير انه يمتنع التمسك به لما بينا
المسئلة الثالثة عشر اختلفوا في نسخ حكم القياس فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة والقاضي عبد
الجبار في بعض اقواله مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا عن اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور
رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز ذلك مطلقا كابي الحسين البصري لكنه فصل بين القياس الموجود
في زمن النبي صلعم والقياس الموجود بعده فقال ان كان القياس موجودا في زمن النبي صم بان يكون قد نص على
اصل كتنصيصه على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل فلا
بامارة تدل عليه فاذا اقتضى تحريم بيع الارز بناء على القياس على البر فلا يمتنع نسخه بالنص وبالقياس اما
النص فبان ينص بعد ذلك على اباحة بعض المكولات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه ماكولا بامارة
هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هي الكيل وان كان القياس موجودا بعد النبي صم بان يكون
قد نص بعض المجتهدين فاداه القياس الى تحريم شئ بعد البحث عن الادلة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك
على نص او اجماع بتقديم او قياس ارجح من قياسه فانه يلزم من ذلك رفع حكم قياسه الاول وان كان ذلك
لا يسمى نسخا قال وهذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب حيث انه تعبد بالقياس الاول ثم رفع
واما من لا يقول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يقول بتعبده بالقياس الاول فرفعه لا يكون متحققا هذا
جملة ما ذكره ابو الحسين واما نحن فنقول العلة الجامعة في القياس اما ان تكون منصوصة او مستنبطة بنظر
المجتهد فان كانت منصوصة فهي في معنى النص ومامثل هذا القياس فيمكن نسخ حكمه بنص او بقياس في معنا
ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي صم لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا باتباع
ما اوجبه ظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون ذلك نسخا متجددا بل يتبين انه كان منسوخا
ولا فرق بين الامرين واما ان كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد في حكمها في حقه غير ثابت بالخطاب
فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا على قولنا ان النسخ رفع حكم خطاب
على ما قررناه وان كان مشاركا للنسخ في رفع الحكم وقطع استمراره وسواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لم نقل
بذلك **المسئلة الرابعة عشر** اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلثة اقوال ثالثها الفرق بين القياس الجلي
والخفي وهو قول ابي القسم الانماطي من اصحاب الشافعي والمختار انه ان كانت العلة الجامعة في القياس
منصوصة فهي في معنى النص فيصح النسخ به وان كانت غير منصوصة فاما ان يكون القياس قطعيا او ظنيا
بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد فان كان قطعيا كقياس الامة على العبد في تقويم النصيب على
الشريك المعتق فانه وان كان مانعا من اثبات حكم دليل اخر كان نصا او قياسا فلا يكون ذلك نسخا وان كان في
معنى النسخ لكونه ليس بخطاب على ما بيناه من ان النسخ انما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب اخر وان كان

القياس ظنيا فيمتنع ان يكون ناسخا لان المنسوخ حكمه اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا الاول والثاني مح
ان كان النص والاجماع خاصا لكون النص الخاص والاجماع مقدما على القياس الظني بالاتفاق وان كان عاما فليس بنسخ
لان القياس ليس بخطاب على ما تقدم وان كان قياسا فلابد وان يكون القياس الثاني راجحا على الاول وعند
ذلك فتارة نقول ان القياس الاول لا يكون قياسا لعدم ترجحه وان الترجيح شرط في الاقتضاء وتارة
نقول انه وان لزم منه رفع حكمه فهو في معنى النسخ ولكنه ليس بنسخ لما بيناه من ان النسخ هو الخطاب
الدال على ارتفاع حكم خطاب وهو متحقق فيما نحن فيه وللمخالف شبهتان الشبهة الاولى قوله تعالى الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين اوجب
نسخ ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا به وانما هو منبه عليه وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس الشبهة
الثانية انهم قالوا النسخ احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب عن الاولى انها هو انما تصح
ان لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع ثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس وليس كذلك بل استفادته
انما هو من نفس مفهوم اللفظ وعن الثانية انها منقوضة بالاجماع وبدليل العقل وبخبر الواحد فانه
يخصص به ولا ينسخ به **المسئلة الخامسة عشر** اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب كدلالة
قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذاء وعلى جواز نسخ حكمه وانما اختلفوا في
جواز نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى
لان الفحوى تابع للاصل ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد
تردد فيه قول القاضي عبد الجبار فجوزه تارة نظرا الى ان ذلك جار مجرى التنصيص على تحريم التافيف
وتحريم الضرب العنيف فانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما فرفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الاخر ومنع
منه تارة ووافقه على المنع ابو الحسين البصري مصيرا منهما الى ان تحريم التافيف انما كان اعظاما للوالدين
فاذا ابيح ضربهما كان ذلك نقضا للغرض من تحريم التافيف والمختار في ذلك ان يقال اثبات تحريم الضرب
في محل السكوت اما ان يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التافيف في محل النطق او انه ثابت بدلالة اللفظ
لغة على اختلاف المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يقال بان نسخ الحكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع
لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذلك نسخا لما سبق وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل
اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريح
اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهاتان الدلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق
وعند ذلك امكن ان يقال بان رفع حكم احدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى فان قيل
فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع وايضا فان الغرض

من دلالة المنطوق اعظام الوالدين فرفع حكم الفحوى مما يخل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق قلنا اما الاول فمندفع وذلك لان دلالة الفحوى وان كانت تابعة لدلالة المنطوق فنسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا انها تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فالاصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الآخر **المسئلة السادسة عشر** اختلفوا في نسخ حكم اصل القياس فلا يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى بقائه والباقون الى امتناعه وهو المختار لان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علته لحكم الاصل واذا نسخ حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة منه ان تكون معتبرة في نظر الشارع فبطل ما كان تابعا لاعتبارها فان قيل يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث جعلتم رفع حكم الفرع تابعا لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس غير جائز على ما تقدم ثم ما ذكرتم من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع انما يلزم ذلك اذا كان الحكم يفتقر في دوامه الى دوام سببه اما اذا لم يفتقر الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بافتقاره اليه وان سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم منتقض بالاب فانه يتبعه ولده الطفل في الاسلام والكفر ولو زال اسلام الاب بالردة لم يلزم منه زوال ما كان ثابتا للولد من الاسلام بتبعاله قلنا جواب الاول انا لا نسلم ان رفع الحكم في الفرع كان بالقياس على رفع حكم الاصل وانما لا نفتقر الى علة جامعة نافية لها وليس كذلك وانما قيل برفعه لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين انتفائه بالقياس وجواب الثاني انه ان قيل بافتقار الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المطلوب وان لم يقل بذلك فلا خلاف بين الائمة اهل الفقه انه وان لم يفتقر الحكم في دوامه الى دوام ضابط حكمه الحكم المعرف للحكم فما الفرع في ابتدائه انه لا بد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت حكمة الحكم قطعا امتنع بقائه بعدها واذا لم يكن بد من دوام احتمال الحكمة فلا بد من ان يكون معتبرة لاستحالة بقاء الحكم بحكمة غير معتبرة وبنسخ حكم الاصل زال اعتباره وانتفاء ما لا بد منه في دوام الحكم يوجب رفع الحكم وعلى هذا فقد اندفع النقض فانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام الابن حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ولا ان دوام الاسلام الاب مفتقر في دوام اسلام الابن ليلزم من انتفائه انتفاؤه **المسئلة السابعة عشر** لا يعرف خلاف بين الائمة في ان الناسخ اذا كان مع جبرئيل ولم ينزل به الى النبي لم يثبت له حكم في حق المكلفين بلهم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبرئيل وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبي ولم يبلغ الامة هل يتحقق ذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب المختار وبيانه

ان النسخ

ان النسخ له لوازم وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب اولا عن العهدة ولزوم الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم اما ان الحكم السابق لم يرتفع فهو ان المكلف يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه بالاجماع ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا وانتم اعتدادهم بالركعات التي اتوا بها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينكر عليهم واما ان الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل بلوغه فبيانه بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا واما الحكم فهو ان المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان اثما عاصيا غير خارج به عن العهدة كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به عن العهدة ولما كان عاصيا بفعل ما خوطب به وللمخالفين خمس شبه الشبهة الاولى ان المكلف متصرف بالاذن من الشارع فلزم رفعه برفع الشرع له وان لم يعلم المكلف بالرفع كالوعزل الموكل الوكيل عن التصرف فانه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله الثانية ان النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من سقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتق والابراء الثالثة ان النسخ اباحة ترك الفعل بعد ايجابه او اباحة فعله بعد حظره فلا يتوقف ذلك على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها من حيث لم تعلم فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها الرابعة ان نسخ الحكم اباحة ترك المنسوخ الذي هو حق الشارع فوجب ان يثبت قبل علم المباح له كما في قول القائل ابحت ثمرة بستاني لكل من دخله فانه يباح لكل داخل وان لم يعلم بذلك الخامسة ان رفع الحكم يتحقق بعد علم المكلف بالنسخ فرفعه اما ان يكون بعلمه او بالنسخ والعلم غير مؤثر في الرفع فكان الرفع بالنسخ ولزم رفعه عند تحقق النسخ والجواب عن الاولى بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل وعن الثانية لم قالوا بان النسخ اذا لم يتوقف على رضا المنسوخ عنه لا يتوقف على علمه ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع ان يكون عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع ان يكون عدم اعتبار العلم لعدم تضمنه رفع خطاب سابق بخلاف ما نحن فيه فكان العلم مشروطا فيه لما ذكرناه وعن الثالثة والرابعة بمنع الحكم فيما ذكروه من صور الاستشهاد وعن الخامسة ان رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم ولا يتحقق المشروط دون شرطه **المسئلة الثامنة عشر** الزيادة على النص هل تكون نسخا وقد اتفق العلماء ان الزيادة اذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن المزيد عليها انها لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه وذلك كزيادة صلوة على صلوات

او صوم او حج او زكوة الا ما نقل عن بعض العراقيين انهم قالوا ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس
يكون نسخا من جهة ان الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
تخرج عن كونها وسطى وهو غير صحيح لوجهين الاول ان النسخ انما يكون بحكم شرعي على ما تقدم وكون العبادة
وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي الثاني انه يلزم عليه انه لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة
او زكوة او صوما ان يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن
كونها اربعة وهو خلاف الاجماع وانما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلوة واحدة
وزيادة جلدات على جلدات حد واحد وزيادة صفة في رقبة الكفارة بالايمان الى غير ذلك من الزيادات
فمذهب الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابي هاشم الى انها لا تكون نسخا وقالت الحنفية
تكون نسخا ومنهم من فصل ثم القايلون بالتفصيل منهم من قال ان كانت الزيادة قد افادت خلاف ما افاده
قوله عم في الغنم السائمة زكوة من نفي الزكوة عن المعلوفة والا فلا ومنهم من قال ان كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد
عليه في المستقبل كزيادة التغريب في المستقبل على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف كانت
نسخا وان لم تغير حكمه في المستقبل فانها لا تكون نسخا وسواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه كالواجب
علينا ستر الفخذ فانه يجب ستر بعض الركبة ضرورة ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب او كانت الزيادة
عند تعقبها المزيد عليه وذلك كايجاب قطع رجل السارق بعد قطع يديه وهذا هو مذهب الكرخي وابي عبد الله
البصري من المعتزلة ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد
عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة
ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك
الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة
شرط منفصل في شرايط الصلوة كاشتراط الوضو وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار ومنهم من قال ان كانت
الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وان
لم تكن الزيادة كذلك كعشرين جلدة على حد القاذف فلا يكون نسخا وهذا هو الذي اختاره الغزالي والمختار
انه ان كانت الزيادة متاخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك نسخا ووجب النظر
في دليل الزيادة فان كان مما يجوز بمثله نسخ حكم النص فهو نسخ والا فلا وان لم تكن الزيادة متاخرة عن
المزيد عليه او كانت رافعة لحكم العقل الاصلي لا غير لم يكن ذلك نسخا شرعيا وان كان نسخا لغويا وجاز
بكل ما يصلح دليلا في موضعه وان لم يجز به النسخ كالقياس وخبر الواحد ونحوه وهذا هو اختيار ابي الحسين
البصري واذا اتينا على شرح المذاهب بالتفصيل فلا بد من النظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسايل

الفرعية والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها تتمة للمقصود وهي عشرة فروع الفرع الاول اذا اوجبت
الزكوة في معلوفة الغنم لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله عم في الغنم السائمة زكوة لانه لا يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة
على ما سبق في ابطال دليل الخطاب وانما يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصلي فرفعه
لا يكون نسخا لما تقدم وان سلمنا ان دليل الخطاب حجة وانه يدل على نفي الزكوة عن المعلوفة فلا يخفى ان
وجوب الزكوة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا الفرع الثاني اذا زيدت ركعة على
ركعتي الصبح بحيث صارت صلوة الصبح ثلاث ركعات قال ابو الحسين البصري هذا ليس بنسخ لحكم
الدليل الدال على وجوب صلوة الصبح لان زيادة الركعة اما ان يكون نسخا للركعتين او نسخا لاجزائهما او وجوبهما
او نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لا جائز ان تكون نسخا للركعتين لان النسخ لا يتعلق بالافعال
كيف وان الركعتين قد ثبتا لم يرتفعا ولا جائز ان تكون نسخا لاجزائهما والا كان زيادة غسل كل عضو اخر
في طهارة الصلوة ناسخا لاجزائها لوجوب الذي كان قبل ايجاب غسل العضو الزايد ولم يقل به من قال
بهذه المذاهب كالقاضي عبد الجبار كما عرف من مذهبه ولا جائز ان يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب
الركعتين لانه انما كان واجبا اخر الصلوة وذلك غير مرتفع ولا متغير وانما المتغير اخر الصلوة فان اخرها كان
باخر الركعتين والان صار اخر الرابعة وقد قيل في ابطاله لا نسلم الحصر فانه كان تحريم الزيادة على الركعتين مقتضيا
للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك بل امكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل اخر فزيادة الركعة على الركعتين لا يكون
ناسخا لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين وقد قيل في ابطاله ان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما
وهو حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة وفيه نظر اذ يمكن ان يقال معنى كون الركعتين مجزية انه يخرج بها عن عهدة
الامر ومعنى الخروج بها عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء اخر وليس ذلك حكما شرعيا ليكون رفعه نسخا شرعيا
بل هو من مقتضيات النفي الاصلي وانما طريق الرد عليه ان يقال ما ذكرته من الالزام باشتراط غسل العضو
الزايد وان كان لازما على القاضي عبد الجبار فغير لازم لغيره كالغزالي وغيره من القايلين بكون ذلك نسخا فلا
بد من الدلالة عليه ولم يتعرض لذلك ولو قدر لزوم ذلك فلا يخفى ان وجوب الجلوس في التشهد بعد الركعتين
حكم شرعي وقد ارتفع بزيادة الركعة والقول بان المتغير انما هو اخر الصلوة ليس كذلك فان التشهد كان واجبا
عقيب الركعتين وبالزيادة صار غير واجب الفرع الثالث زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين
جلدة على الثمانين ليس بنسخ لان النسخ يستدعي رفع ما ثبت للثمانين من الحكم الشرعي ولا يتحقق له اذ الاصل
بقاء ما كان لها من الحكم قبل الزيادة بعدها فان قيل فيما ارتفاع حكم الثمانين من جهة اوجه الاول ان الثمانين
قبل الزيادة كانت كل الحد الواجب وقد صارت بعد الزيادة بعض الحد الثاني ان الثمانين كانت مجزية
قبل الزيادة وقد ارتفع اجزاؤها بالزيادة الثالث ان الثمانين وحدها كان يتعلق بها التفسيق ورد الشهادة

وبعد الزيادة زال تعلق ذلك بالثمانين الرابع ان الثمانين قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها وبعد
الزيادة زال هذا الوجوب الخامس ان قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة وقد زال هذا الحكم بايجاب
الزيادة والجواب عن الاول انه لا معنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب الا انها واجبة وغيرها ليس واجبا
ووجوبها لم يرتفع وانما المرتفع بالزيادة عدم وجوب الزيادة وذلك معلوم بالبراءة الاصلية فلا يكون رفعه
نسخا شرعيا وعن الثاني ما سبق في الفرع الذي قبله وعن الثالث لا نسلم ان التفسيق ورد الشهادة معلق
بالثمانين بل بالقذف وان سلم تعلق ذلك بالثمانين الا ان معنى التفسيق يرجع الى عدم موافقة الشارع ورد
الشهادة الى عدم قبولها وذلك معلوم بالنفي الاصلي ورد الشهادة وان كان معلوما من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فليس من مقتضيات دليل ايجاب الثمانين فرفعه لا يكون نسخا شرعيا وعن الرابع معنى وجوب
الاقتصار على الثمانين قبل الزيادة انها واجبة فلا يجوز الزيادة عليها ووجوبها لم يرتفع وانما المرتفع عدم الجواز
المستند الى البراءة الاصلية وذلك ليس بنسخ على ما تقدم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الالزام الخامس ايضا
الفرع الرابع اذا اوجب الله تعالى غسل الرجلين الى الكعبين ثم خيرنا بين ذلك وبين المسح على الخفين او خيرنا في
الكفارة بين الاطعام والصيام ثم زاد ثالثا وهو الاعتاق هل يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الرجلين ووجوب
التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين الحق انه نسخ لوجوب غسل الرجلين وليس نسخا للتخيير بين الاطعام
والصيام لان التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين معناه ان الواجب واحد منهما وان غيرهما لا يقوم
مقامهما ووجوب احدهما لا بعينه غير مرتفع وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما وذلك ثابت بمقتضى
الاصل فرفعه لا يكون نسخا شرعيا الفرع الخامس اذا اوقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم فاذا جوزنا الحكم بشاهد ويمين مع الواحد فهل يكون نسخا للحكم بالشاهدين على التعيين الحق انه ليس بنسخ
وذلك لان مقتضى الاية جواز الحكم بالشاهدين وان شهادتهما حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا
بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه على ما تقدم وان كان حجة فرفعه لا نسخا ولا يجوز بخبر الواحد الفرع السادس اذا
اوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار فتقييدها بعد ذلك بالايمان ان ثبت ان الله تعالى اراد بكلامه
الدلالة على اجزاء الرقبة الكافرة وغيرها كان التقييد بالايمان نسخا ولا يجوز بدليل العقل والقياس وخبر
الواحد والا كان تقييدا للمطلق لا نسخا الفرع السابع اذا اوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التعيين ثم اباح
قطع رجله الاخرى بعد ذلك ان كان رافعا لعدم اباحة الثانية بحكم العقل الاصلي فلا يكون نسخا شرعيا وان كان
رافعا للتحريم وان جاز ان يكون نسخا فليس نسخا لمقتضى النص المذكور لعدم دلالته عليه الفرع الثامن اذا
ازيد في الطهارة اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء الستة لا يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الاعضاء
الستة اذ هي واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها لان معنى كونها مجزئة

امتثال الامر بفعلها غير متوقف على امر اخر وامتثال الامر بفعلها غير مرتفع وانما المرتفع عدم التوقف على
شرط اخر وذلك المرتفع هو عدم اشتراط امر اخر انما كان مستندا الى الحكم الاصلي العقلي فلا يكون رفعه نسخا شرعيا
وعلى هذا فيكون يكون الحكم فيما اذا زيد في الصلوة شرطا اخر الفرع التاسع قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل دليل
على جعل اول الليل غاية للصوم فايجاب صوم اول الليل بعد ذلك هل يكون نسخا لما دلت عليه الاية من كون
اول غاية للصوم وظرفا له والحق في ذلك ان يقال ان قلنا ان مفهوم الغاية ليس بحجة وانه لا يدل مد الحكم
الى غاية ان يكون الحكم فيما بعد الغاية على خلاف ما قبلها فايجاب صوم اول الليل لا يكون نسخا لمدلول الاية
والا كان نسخا وامتنع ذلك بدليل العقل وخبر الواحد الفرع العاشر اذا قال الله تعالى صلوا ان كنتم متطهرين
فاشتراط شرط اخر لا يكون نسخا لانه اما ان يكون نسخا لوجوب الصلوة مع الطهارة او لاجزائها او لما فيه
رفع عدم اشتراط شرط اخر او لشئ اخر لا سبيل الى الاول لان الوجوب مع الطهارة لم يرتفع والثاني
لا سبيل اليه لما سبق في الفرع الثامن ولا سبيل الى الثالث لانه رفع الحكم العقلي الاصلي فلا يكون نسخا
شرعيا والرابع لا بد من تصويره لان الاصل عدمه وعلى هذا ايضا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يوجب
الطواف مطلقا مع الطهارة ومع غير طهارة فاشتراط الطهارة بقوله عم الطواف بالبيت صلاة لا يكون نسخا
لوجوب الطواف لبقاء وجوبه ولا لاجزائه ولا لعدم اشتراط الطهارة لما بيناه ولذلك منع الشافعي من
الاجزاء بقوله الطواف بالبيت صلوة وابو حنيفة لم يسمعه مخالفة الخبر فقال بوجوب الطهارة مع بقاء
الطواف مجزيا من غير طهارة حيث اعتقد ان رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد المسئلة
التاسعة عشر اتفقوا على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لتلك العبادة كنسخ ستر الراس
والوقوف على يمين الامام في الصلوة واختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك
العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخا للعبادة وسواء كان المنسوخ جزءا
من مفهوم العبادة كالركعة من صلاة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن مفهوم الصلوة كالوضوء ومن المتكلمين
من قال انه نسخ للعبادة مطلقا واليه ميل الغزالي ومنهم من فصل بين الجزء والشرط واوجب نسخ العبادة
بنسخ جزء دون شرطها كالقاضي عبد الجبار والمختار انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة مطلقا اما اذا كانت الصلوة
اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الواجبين لا يوجب نسخ الواجب الاخر وكذا اذا كانت
الصلوة واجبة والطهارة شرطا فيها فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ وجوب الصلوة بل الوجوب
باق بحاله فلا نسخ فان قيل اذا اوجب الشارع اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب
اصل العبادة لانه نسخ للبعض وبقيه للبعض فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع بل هي عبادة اخرى
والا فلو كانت بعضا منها لكان من صلى الفجر اربع ركعات اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه التصدق

بدرهم فتصدق بدرهمين وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي
وقد ارتفع ذلك فنسخ الركعتين الزايدتين حيث صارت تجزي وكان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربع
وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ
لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط والجواب قولهم ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل
بقاء وجوب الركعتين قولهم الركعتان عبادة اخرى غير العبادة الاولى ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها و
البعض غير الكل فمسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان ارادوا به انها ليست بعضا
من الاربع فهو غير مسلم قولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا قد اتى بالواجب وزيادة
قلنا ولو لم تكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى لما فتقرت في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها
وهو خلاف الاجماع وحيث لم تصح صلوة الصبح عند الاتيان باربع ركعات انما كان لادخال ما ليس من الصلوة
فيها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم عدم امتثال الامر والثواب عليها فذلك
مستند الى النفي الاصلي فرفعه لا يكون نسخا وان اردتم به وجوب القضاء فهو نسخ لكن لا النفي للعبادة
قولهم انه كان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربع ليس كذلك فان التشهد بعد الركعتين جايز نعم غايته
انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه باق لبقائه على النفي الاصلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا على ما عرف وعلى هذا فقد
عرفنا الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لا تجزي دون الطهارة ثم صارت مجزية **المسئلة العشرون**
1 اتفق العلماء على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في التكليف وانه يستحيل ان يكلف الله
احدا بالنهي عن معرفة الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق وذلك لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي
العلم بنهيه والعلم بنهيه يستدعي العلم بذاته فان لا يعرف الباري يمتنع عليه ان يكون عالما بنهيه فاذا تحريم
معرفته متوقف على معرفته وهو دور ممتنع وانما الخلاف في امرين الاول انه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله
وشكر المنعم ونسخ تحريم الكفر والظلم والكذب وكذا كل ما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه في ذاته فذهب
المعتزلة بناء على فاسد اصولهم في اعتقاد الحسن والقبح الذاتي ورعاية الحكمة في افعال الله تعالى الى امتناع
نسخ هذه الاحكام لاعتقادهم ان المقتضي لوجوبها وتحريمها انما هو صفات ذاتية لا يجوز تبديلها ولا تغيرها
ونحن فقد ابطلنا هذه الاصول ونبهنا على فسادها فيما تقدم الثاني انه وان جاز نسخ هذه الاحكام فبعد
ان كلف الله العبد هل يجوز ان ينسخ عنه جميع التكاليف ام لا اختلفوا في ذلك نفيا واثباتا واختار
الغزالي المنع من ذلك مصيرا الى ان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة الناسخ والمنسوخ والدليل المنصوب
عليه فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه بل هو باق بالضرورة وليس بحق فانا وان قلنا بان النسخ لا يحصل
في حق المكلف دون علمه بورود النسخ فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن

تكلفا **خاتمة** في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ فنقول النصان اذا تعارضا من كل وجه او من وجه دون
وجه فان تنافيا من كل وجه فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوم والاخر مظنون فان
كانا معلومين او مظنونين فاما ان نعلم تاخر احدهما عن الاخر او تقارنهما او لا يعلم شيء من ذلك فان علم
تاخر احدهما عن الاخر فهو ناسخ والمتقدم منسوخ وذلك قد يعرف اما بلفظ النسخ والمنسوخ كما لو قال النبي هذا
ناسخ وهذا منسوخ او اجمعت الامة على ذلك واما بالتاريخ وذلك قد يعلم اما بان يكون في اللفظ ما يدل
على التقدم والتاخير كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها واما باسناد الراوي احدهما الى شيء متقدم
كقوله كان هذا في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية واحدهما معلومة التقدم على الاخرى هذا كله اذا
كان سند الناسخ والمنسوخ متساويا وليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ ان يقول الصحابي كان الحكم ثم
نسخ فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد ولا ان يقول في احد المتواترين انه كان قبل الاخر لانه يتضمن نسخ المتواتر
بقول الواحد ولا يلزم من ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة في الولد من احدى
المرأتين وان كان النسب لا يثبت بقولها ابتداء مثل ذلك ههنا كما قاله القاضي عبد الجبار فان غاية ذلك الجواز
ولا يلزم منه الوقوع ولا ان يكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الاخر لانه ليس ترتيب الايات في المصحف على ترتيبها
في النزول ولا ان يكون راوي احدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقله عمن تقدمت صحبته وان روى عن النبي
من غير واسطة فلجواز ان يكون راويه متقدم الصحبة متاخرا ولا ان يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الاخر
لما ذكرناه في رواية الحديث ولا ان يكون احد الراويين منقطع الصحبة بعد انقطاع صحبة الراوي الاخر لجواز
سماعه عمن تقدمت صحبته ولا ان يكون احد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والاخر على
خلافه فانه ليس تقدم الموافق لذلك اولى من المخالف واما ان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي ان
ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقوف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما
ان امكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فالعمل بالمعلوم
واجب سواء تقدم او تاخر او جهل الحال في ذلك لكنه ان كان متاخرا عن المظنون كان ناسخا والا كان مع
وجوب العمل به غير ناسخ هذا كله فيما اذا تنافيا من كل وجه واما ان تنافيا من وجه دون وجه بان يكون
كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه دون وجه كما في قوله عم من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص في المبدل وعام
في النساء والرجال وقوله عم نهيت عن قتل النسوان فانه خاص في النساء وعام بالنسبة الى المبدل فالحكم فيهما
كالو تنافيا من كل وجه فعليك بالاعتبار والله اعلم بالصواب **الفصل الخامس** في القياس ويشتمل
على مقدمة وخمسة ابواب اما المقدمة ففي تحقيق معنى القياس وبيان اركانه اما القياس فهو في اللغة عبارة
عن التقدير ومنه يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو يستدعي

امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين ولهذا يقال فلان يقاس بفلان ولا
يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه واما فى اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العكس وقياس الطرد
اما قياس العكس فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم وذلك كما لو لم يكن الصوم
شرطا فى الاعتكاف لما كان شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلاة فان الصلوة لما لم تكن شرطا فى الاعتكاف
لم تكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلاة انها ليست شرطا فى
الاعتكاف والثابت فى الصوم نقيضه وهو انه شرط فى الاعتكاف وقد افترقا فى العلة التى لاجلها لم تكن الصلوة
شرطا فى الاعتكاف انها لم تكن فيه شرطا حالة النذر وهذه العلة غير موجودة فى الصوم لانه شرط فى الاعتكاف
حالة النذر اجماعا واما قياس الطرد فقد قيل فيه عبارات غير مرضية لا بد من الاشارة اليها الى ابطالها ثم نذكر
بعد ذلك ما هو المختار منها فمنها قول بعضهم انه عبارة عن اصابة الحق وهو منتقض باصابة الحق بالنص والاجماع
فانه على ما قيل وليس بقياس كيف وان اصابة الحق فرع القياس وحكم له وحكم القياس لا يكون هو القياس ومنها
قول بعضهم انه بذل الجهد فى استخراج الحق وهو ايضا باطل بما ابطلنا به الحد الذى قبله كيف وان بذل الجهد انما
هو مبين عن حال القايس لا عن نفس القياس وقد قيل فى ابطاله انه غير منعكس لوجود المحدود دون الحد وذلك
لان من راى حكما منصوصا عليه وعلى علته وكانت العلة مما يحس بها فى الفرع فان ذلك يقتضى تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بطريق القياس وان لم يوجد فيه بذل جهد فى استخراج الحق فقد وجد المحدود دون
حده وليس بحق فانه وان لم يلحق المكلف بذل جهد فى معرفة الحكم وعلته لكونهما منصوصين ولا فى معرفة وجود
العلة فى الفرع لكونها محسوسة فيه فلا بد من الاجتهاد فى معرفة صحة النص ان كان احادا وان كان متواترا فلا بد
من البحث عن كونه منسوخا ام لا وان لم يكن منسوخا فلا بد من النظر فى الاصل هل للعلة فيه معارض ام لا وان
لم يكن لها معارض فى الاصل فلا بد من النظر فى الفرع هل وجد فيه مانع او فات شرط ام لا ثم وان قدر انتفاء
الاجتهاد مطلقا فى الصور المفروضة فلا نسلم تحقق القياس فيها بل الحكم انما يثبت فى الفرع على هذا التقدير من
الاستدلال لا بالقياس على ما يأتى تحقيقه ومنها قول بعضهم ان القياس هو التشبيه ويلزم عنه ان يكون تشبيه
احد الشيئين بالاخر فى المقدار وفى بعض صفات الكيفيات كالالوان والطعوم ونحوها قياسا شرعيا اذ
الكلام انما هو فى حد القياس فى اصطلاح المتشرعين والاصوليين ومنها قول بعضهم القياس هو الدليل الموصل
الى الحق وهو باطل بالنص والاجماع ومنهم من قال هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر وهو ايضا باطل بالعلم الحاصل
بالنظر فى دلالة النص والاجماع كيف وان العلم الحاصل عن القياس وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشىء على غيره
واجراء حكمه عليه وهو باطل من وجهين الاول انه غير جامع لانه يخرج منه القياس الذى فرعه معدوم ممتنع
لذاته فانه ليس بشىء بالاتفاق الثانى ان حمل الشىء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون

قياسا

قياسا وان كان بجامع فيكون قياسا ثم ليس فى لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عاما للقياس وما ليس
بقياس وقال القاضى عبد الجبار انه حمل الشىء على الشىء فى بعض احكامه بضرب من الشبه وهو باطل بما
ابطلنا به حد ابى هاشم فى الوجه الاول وقال ابو الحسين البصرى القياس تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما
فى علة الحكم عند المجتهد وقد اورد على نفسه تشكيكات واجاب عن الاول اما الاشكال فهو ان الفقهاء
يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم بل هو تحصيل نقيض
حكم الشىء فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم كما سبق تحقيقه واما الجواب فحاصله ان تسمية قياس العكس قياسا
انما بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل فى حكمه لما بينهما من المشابهة ويمكن
ان يقال فى جوابه ايضا انه وان كان قياس العكس قياسا حقيقة غير ان اسم القياس مشترك بين قياس الطرد
وقياس العكس فتحديد احدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الاخر المخالف له فى خاصيته وان كان مسمى باسمه
وهذا فانه لو حددت العين الباصرة بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها فى حدها وان اشتركا فى
الاسم والمحدود هاهنا انما هو قياس الطرد المخالف فى حقيقته لقياس العكس غير ان ما ذكره من الحد مدخول
من وجهين الاول ان قوله تحصيل حكم الاصل فى الفرع مشعر بتحصيل عين حكم الاصل فى الفرع وهو ممتنع فكان
من حقه ان يقول مثل حكم الاصل فى الفرع الثانى ان تحصيل حكم الاصل فى الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس
ونتيجة الشىء لا يكون هى نفس ذلك فكان الاولى ان يقول القياس هو اشتباه الفرع والاصل فى علة حكم الاصل
فى نظر المجتهد على وجه يستلزم تحصيل الحكم فى الفرع وقال القاضى ابو بكر القياس حمل معلوم فى اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة لهما او نفيهما عنهما وقد وافقه اكثر اصحابنا وهو مشتمل على
خمسة قيود الاول قوله حمل معلوم على معلوم الثانى قوله فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما الثالث قوله بناء على جامع
بينهما الرابع قوله من اثبات حكم او صفة لهما الخامس قوله او نفيه عنهما اما القيد الاول فيستدعى بيان معنى الحمل
وبيان فائدة اطلاق لفظ المعلوم وفائدة حمل المعلوم على المعلوم اما الحمل فمعناه مشاركة احد المعلومين للاخر
فى حكمه وانما اطلق لفظ المعلوم لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية وربما كانت وجودية فلفظ
المعلوم يكون شاملا لهما فانه لو اطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم ولو اطلق لفظ الشىء لاختص ايضا بالموجود
على راى اهل الحق ولو قال حمل فرع على اصل ربما اوهم اختصاصه بالموجود من جهة ان وصف احدهما بكونه فرعا
والاخر بكونه فرعا والاخر بكونه اصلا قد يظن انه صفة وجودية والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم وان
لم يكن حقا فكان استعمال لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد من الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان
القياس يستدعى المقايسة وذلك لا يكون الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثباتا للحكم او نفيه فى الفرع غير مستفاد
من القياس اذ كان معللا بعلة غير معتبرة فيكون بمجرد الراى والتحكم وهو ممتنع واما القيد الثانى فانما ذكره

لانّ حمل الفرع على الاصل قد بان انّ معناه التشريك فى الحكم وحكم الاصل وهو المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد
يكون نفيا فكانت عبارته مثلا جامعا للنفى والاثبات واما القيد الثالث وانما ذكره لانّ القياس لا يتم الا
بالجامع بين الاصل والفرع والا كان حمل الفرع على الاصل فى حكمه من غير دليل وهو ممتنع واما القيد الرابع
فانما ذكره لانّ الجامع بين الاصل والفرع قد يكون تارة حكما شرعيا كما لو قال فى تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه
كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال فى النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر واما القيد الخامس فانما ذكره لان
الجامع من الحكم او الصفة قد يكون اثباتا كما ذكرناه من المثالين وقد يكون نفيا اما فى الحكم فكما لو قال فى الثوب النجس
اذا غسل بالخل غير طاهر فلا تصح الصلوة فيه كما لو غسله باللبن والمرق واما فى الصفة فكما لو قال فى الصبى غير
عاقل فلا يكلف كالمجنون وقد اورد تشكيكات لا بد من ذكرها والاشارة الى دفعها الاشكال الاول انّ القول
بحمل المعلوم على المعلوم اما ان يراد به اثبات مثل حكم احدهما للاخر او شئ اخر فان كان الاول فالقول ثانيا فى
اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يكون تكرارا من غير فايدة وان كان الثانى فلا بد من بيانه كيف وانه يتعذر ان يراد
به شئ اخر فلا يجوز ذكره فى تعريف القياس لان ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم المعلوم للاخر بامر جامع فكان
ذكر ذلك الشئ زايدا عما يحتاج اليه الثانى انّ قوله فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما مشعر بان الحكم فى الاصل و
الفرع مثبت بالقياس وهو ممتنع من جهة انّ القياس فرع على ثبوت الحكم فى الاصل فلو كان ثبوت الحكم فى الاصل
فرعا على القياس كان دورا الثالث انه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة ايضا بالقياس كقولنا فى البارى تم
عالم فكان له علم كالشاهد فالقياس اعمّ من القياس الشرعى والعقلى وعلى ذلك وعند ذلك فاما ان تكون الصفة
مندرجة فى الحكم او لا تكون فان كان الاول كان القول بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما تكرارا
لكون الصفة احد اقسام الحكم وان كان الثانى كان التعريف ناقصا الرابع انّ المعتبر فى ماهية القياس الجامع من حيث
هو جامع لا اقسام الجامع وذلك لان ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من اقسامه بعينه وما تنفك عنه
الماهية لا يكون داخلا فى حدها وايضا لو وجب فى ذكر ماهية القياس ذكر اقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة
ايضا كل واحد منهما منقسم الى اقسام كثيرة لا تحصى فكان يجب استقصاؤها فى الذكر والا كان الحد ناقصا وهو محال
الخامس ان كلمة او للترديد والشك والتحديد انما هو للتعيين والترديد ينافى التعيين السادس هو انّ القياس
الفاسد قياس وهو غير داخل فى هذا الحد وذلك لان هذا القايل قد اعتبر فى حده حصول الجامع ومهما حصل
الجامع كان القياس صحيحا فالفاسد الذى لم يحصل الجامع فيه فى نفس الامر لا يكون داخلا فيه فكان يجب
ان يقال بامر جامع فى ظن المجتهد فانه يتم القياس الفاسد الذى لم يحصل الجامع فيه فى نفس الامر والجواب عن
الاشكال الاول انّ المراد بحمل المعلوم على المعلوم انما هو التشريك بينهما فى حكم احدهما مطلقا وقوله بعد ذلك فى اثبات
حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه وهى زايدة على نفس التسوية فى مفهوم الحكم فذكرها

ثانيا

ثانيا لا يكون تكرارا وعن الثانى فانه كان هو اقوى الاشكالات الواردة ههنا ان يقال لا نسلم انّ قول
القايل حمل معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يشعر باثبات حكم الاصل بالقياس والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع بين الاصل والفرع والحكم فى الاصل غير مستند فى ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور اذ هو
غير متوقف على الفرع ولا نفسه وانما هو متوقف فى ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت
الحكم فى الاصل الا بناء عليه ولهذا قال المحاد فى حده فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما والوصف
الجامع ركن فى القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم فى الاصل او لا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست
هى نفس القياس وانما الثابت والمنفى بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وعن الثالث من وجهين الاول انه مبنى
على تصور القياس فى غير الشرعيات وهو غير مسلم على ما يأتى بيانه وما ذكروه من المثال فقد ابطلنا صحة القياس
فيه فى ابكار الافكار والثانى وان سلمنا تصور القياس فى غير الشرعيات غير انّ الكلام انما وقع فى تحديد القياس
الشرعى فى مصطلح اهل الشرع وذلك لا يكون الا فيما كان حكم الاصل فيه شرعيا والصفة ليست حكما شرعيا فلا تكون مندرجة
فيه وعلى هذا فخروج القياس العقلى عن الحد المذكور للقياس الشرعى لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره وعن الرابع انه
وان كان ذكر اقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل فى مفهوم القياس فذكره لم يكن لتوقف
مفهوم القياس عليه حتى يقال بقصور التعريف بل للمبالغة فى الكشف والايضاح بذكر الاقسام وذلك مما لا يخل بالحد
ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه وعن الخامس انّ التحديد والتعريف قد تم
بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع بينهما وما وقع فيه الترديد بحرف او فقد بان انّ التحديد والتعريف غير متوقف
عليه وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح فلا يكون ذلك مما ينافى تعريف المحدود كيف وانه لا معنى للترديد سوى بيان
صحة انقسام الحكم والجامع الى ما قبل وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التى لا ترديد فيها وعن السادس انّ
المطلوب انما هو تحديد القياس الصحيح الشرعى والفاسد ليس من هذا القبيل فخروجه عن الحد لا يكون مبطلا
له لكنه يرد عليه اشكال مشكل لا محيص عنه وهو انّ الحكم فى الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس اجماعا وليس
هو ركنا فى القياس وانّ نتيجة الدليل لا تكون ركنا فى الدليل لما فيه من الدور الممتنع وعند
ذلك فيلزم من اخذ اثبات الحكم ونفيه فى الفرع فى حد القياس ان يكون ركنا فى القياس وهو دور ممتنع وقد
اخذه فى حد القياس حيث قال فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل والمختار فى حد القياس
ان يقال انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع فى العلة المستنبطة من حكم الاصل وهذه العبارة جامعة مانعة
وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم واذا عرف معنى القياس فهو مشتمل
على اربعة اركان الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما الاصل فقد يطلق على امرين الاول ما بنى عليه
غيره كقولنا ان معرفة الله تعالى اصل فى معرفة رسالة الرسول من حيث انّ معرفة الرسول تنبنى على معرفة المرسل

الثاني ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره وان لم يبتن عليه غيره وذلك كما نقوله في تحريم الربا في النقدين
فانه اصل وان لم يبتن عليه غيره وعلى هذا اختلف العلماء في الاصل في القياس وذلك كما اذا قسنا النبيذ على الخمر
المنصوص عليه بقوله حرمت الخمرة لعينها في تحريم الشرب هل الاصل هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر وهو تحريم
مع اتفاق الكل على ان العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الاصل فقال بعض المتكلمين الاصل هو النص الدال
تحريم الخمر لانه الذي بني عليه التحريم والاصل ما بني عليه غيره وقالت الفقهاء الاصل انما هو الخمر الثابتة حرمته لان
الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهذا انما يتحقق في نفس الخمر وقال بعضهم الاصل انما هو الحكم الثابت
في الخمر لان الاصل ما ينبني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره او الظن وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر
فكان هو الاصل قالوا وليس الاصل هو النص لان النص هو الطريق الى العلم بالحكم ولو تصور العلم في الخمر دون النص كان
القياس ممكنا ولانه لو كان النص هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو اصل القياس بطريق الاولى
لكونه طريقا الى معرفة النص وليس كذلك بالاتفاق وليس الاصل ايضا هو الخمر لانه قد يعلم الخمر ولا يعلم ان الحرمة جارية فيه
ولا في الفرع بخلاف ما اذا علم الحكم فكان هو الاصل واعلم ان النزاع في هذه المسئلة لفظي وذلك لانه اذا كان معنى
الاصل ما يبتني عليه غيره فالحكم امكن ان يكون اصلا لبناء الحكم في الفرع عليه كما تقرر واذا كان الحكم في الخمر اصلا
فالنص الذي به معرفة الحكم يكون اصلا للاصل وعلى هذا اي طريق عرف به حكم الخمر من اجماع او غيره امكن ان
يكون اصلا وكذا الخمر فانه اذا كان محلا للفعل الموصوف بالحرمة فهو ايضا اصل للاصل فكان اصلا ولا شيء ان يكون الاصل
هو المحل على ما قاله الفقهاء لافتقار الحكم والنص اليه ضرورة من غير عكس فان المحل غير مفتقر الى النص ولا الى الحكم واما
الفرع هل هو نفس الحكم المتنازع فيه او محله اختلفوا فيه فمن قال بان الاصل هو الحكم في الخمر قال الفرع هو المحل وهو النبيذ
وان كان الاولى ان يكون الفرع هو الحكم المتفرع عن القياس والمحل فاصل الحكم الفرع على القياس فتسمية الخمر اصلا اولى
من تسمية النبيذ فرعا من حيث ان الخمر اصل التحريم الذي هو الاصل بخلاف النبيذ فانما اصل الفرع لانه فرع له
واما الوصف الجامع فهو فرع في الخمر لكونه مستنبطا من محل حكم المنصوص عليه فهو تبع للنص والحكم ومحله وهو اصل في
الفرع لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ مبنيا عليه وتسمية الوصف الجامع في الفرع اصلا اولى من تسمية النص في
الخمر والتحريم ومحله اصلا لا خلاف في ذلك والاتفاق على كون الوصف في الفرع اصلا واذا عرف معنى القياس وادكانه
فلنشرع في بيان ابوابه **الباب الاول** في شرايط القياس ويشتمل على مقدمة واقسام اما المقدمة فاعلم ان
القياس على ما سبق تعريفه يستدعي اركانا لا يتم دونها وحكما هو نتيجته فاما الاركان فهي اربعة الفرع المسمى بصورة
محل النزاع وهي الواقعة المتنازع في حكمها نفيا واثباتا والاصل وهو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها الى الفرع والحكم
الشرعي الخاص بالاصل والعلة الجامعة بين الاصل والفرع واما ثمرته فحكم الفرع فانه اذا تم القياس انتج حكم الفرع
وليس حكم الفرع من اركان القياس اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس فلو كان ركنا منه لتوقف على نفسه وهو محال

وعلى هذا فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع ومنها ما يعود
الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته لنرسم في كل واحد منها قسما **القسم الاول** في شرايط حكم
الاصل وهي ثمانية الشرط الاول ان يكون حكما شرعيا لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع
نفيا واثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بان كان قضية لغوية او عقلية فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا
يكون الغرض من القياس الشرعي كيف وانه اذا كان قضية لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس في اللغات
وان كان قضية عقلية فالقياس جار فيه ويكون طريق اثبات العلة في الاصل السبر والتقسيم والطرد والعكس
ولا يفيد ذلك سوى الظن على ما عرفناه في علم الكلام الشرط الثاني ان يكون ثابتا غير منسوخ حتى يمكن بناء الفرع
عليه والا فبتقدير ان لا يكون ثابتا فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر اما الناظر فلانه انما يعدي الحكم من الاصل الى
الفرع بناء على الوصف الجامع وذلك متوقف على اعتبار الشارع له فاذا لم يكن الحكم الموجب على وفقه ثابتا في
الشرع فلا يكون معتبرا الشرط الثالث ان يكون دليل ثبوته شرعيا لان ما لا يكون دليله شرعيا لا يكون حكما شرعيا الشرط
الرابع ان لا يكون حكم الاصل متفرعا عن اصل آخر وهذا ما ذهب اليه اكثر اصحابنا والكرخي خلافا للحنابلة وابي
عبد الله البصري لان العلة الجامعة بينه وبين اصله اما ان تكون هي العلة الجامعة بينه وبين فرعه او هي غيرها
فان كان الاول فالاصل الذي به الشهادة بالاعتبار انما هو الاصل الاخير لا الاصل الاول فليقع الرد اليه والا
فهو تطويل من غير فائدة وذلك كما لو قال الشافعي مثلا في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس
التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم ايضا وان كان الثاني وهو ان تكون العلة في القياسين مختلفة ولا
يخلو اما ان تكون العلة التي عدي بها الحكم من الاصل الممنوع حكمه الى فرعه مؤثرة اي ثابتة بنص او اجماع او مستنبطة
منه فان كان الاول فقد امكن اثبات الحكم في الفرع الاول بالعلة المؤثرة ولم يبق للقياس على الاصل الممنوع
حكمه وقياسه على الاصل الآخر حاجة بل تطويل غير مفيد وان كان الثاني وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة
فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على الرتق والقرن
ثم قاس الرتق والقرن عند توجه منعه على الجب والعنة بواسطة فوات غرض الاستمتاع به فلا يصح القياس
فيه وذلك لان الحكم في الفرع المتنازع فيه اولا انما يثبت بما يثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله
ثابتا بعلة اخرى وهي ما استنبطت من الاصل الاخير فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار
الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره بالاتفاق فلو ثبت الحكم به في الفرع الاول مع عدم
اعتباره كان ذلك اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وذلك ممتنع وعلى هذا ان قلنا بجواز تعليل
الحكم الواحد بعلتين مع كونه ممتنعا كما يأتي تقريره فهو ممتنع هاهنا حيث انا قطعنا بان العلة المستنبطة من
الاصل الممنوع حكمه لم يلتفت اليها الشارع في اثبات الحكم في اصلها للاتفاق على ثبوته بغيرها والجمع بين العلل

انما يكون حيث يمكن الظن باعتبار الشارع لها من اثبات الحكم على وفقها هذا كله ان كان حكم الاصل مقولا
به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما ان كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة
المستدل وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عندما اذا نوى النفل اتى به فوجب ان يصح كما اذا
كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل
بناء الفرع عليه لانه اما ان يذكر ذلك في معرض التقريب للخصم من هو منتهى اليه او في معرض الالزام للخصم فان
كان الاول فهو ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذا لامامه باثبات الحكم على وفقه وبالقياس على
الاصل الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك وان كان الثاني وذلك بان يقول هو عندك هنا علة في الاصل
المقيس عليه وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم منه ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف
الحكم عنه من غير معارض ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا ممتنع لوجهين
الاول ان للمعترض ان يقول الحكم في الاصل لم يكن عندي ثابتا على هذا الوصف بل ثابتا على غيره ويجب تصديقه
فيه لكونه عدلا والظاهر من حال العدل الصدق وهو اعرف بماخذ مذهبه الثاني انه وان كان الحكم في الاصل معللا
بالوصف المذكور غير ان حاصل الالزام يرجع الى الزام المعترض بالتخطية في الفرع باثبات خلاف حكمه ضرورة
تصويبه في اعتقاد كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطيته في الفرع
ضرورة تصويبه لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليله غير انه على وفق الاصل من جهة موافقة الدليل الدال على
كون الوصف علة فاذا احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة موافق للاصل من وجه ومخالف له من وجه فيتقاوم
الاحتمالان على السواء وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة والشك لا يعارض الظاهر بوجه قلنا اذا عرف
بالشك في دليل فساد العلة فيلزم منه الشك في فساد العلة ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها
علة لان الصحة والفساد متقابلان فمهما وقع الشك في احد المتقابلين وقع الشك في احد المتقابلين وقع
الشك في الاخر وان كان احدهما ظاهرا والاخر بعيدا فالقول بوقوع الشك في احد المتقابلين مع ظهور الاخر
ممتنع كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو والشك في موت زيد مع ظن حياته وهذا بخلاف ما اذا شككنا
في النجاسة وحكمنا بالطهارة نظرا الى الطهارة السابقة او شككنا في الطهارة وحكمنا بالنجاسة نظرا الى النجاسة
السابقة فان الشك في هذه الصورة لا يجامع النظر الى الاصل بل بعد النظر الى الاصل يبقى ترجح احد احتمالي الشك
على الاخر فلا يبقى الشك محققا حتى انه لو وقع الشك في النجاسة او الطهارة مع النظر الى الاصل لبقي الشك
معمولا به وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الشك انما وقع في فساد العلة في صورة النقض مع النظر الى دليل العلة
ولولا النظر الى دليل العلة لكان الظاهر انتفاء الحكم لانتفاء العلة ومهما كان كذلك فلا يمكن القضاء بظهور العلة مع
ان تقاوم الاحتمال انما كان بالنظر الى دليل العلة كيف وانه قد يمكن ان يقال انتفاء الحكم مع وجود الوصف

دليل ظاهر على انه ليس بعلة وثبوت الحكم على وفقه مع مناسبته مما يوجب الشك في التعليل به في محل الاعتبار
والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر وبيان وقوع الشك في صحة التعليل في الاصل المشروح اليه انه وان كان
ثبوت الحكم به على وفق الاصل غير انه على خلاف الاصل بالنظر الى دليل الفساد وثبوت الحكم لغيره وان كان على
خلاف الاصل مع عدم الظفر به الا انه على وفق الاصل بالنظر الى دليل الفساد ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات
في صحة العلة وكان الظاهر قد دل على فسادها فلا يترك المشكوك فيه فان قيل ما ذكرتموه من دلايل عدم الانتقاض
في الصورة المذكورة فهي معارضة من ثمانية اوجه الاول وهو اختيار ابي الحسين البصري وهو ان تخصيص العلة مما
يمنع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن بها انها جهة المصلحة او لم يظن بها ذلك وبيان ذلك انا
اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص
متفاضلا مع انه موزون لم يخل اما ان نعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته او بنص فان علمنا اباحته بعلة اخرى يقاس
بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فانا عند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا
غير ابيض فانا لو شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فبان انا لا نعلم بعد
التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فبطل ان يكون الموزون وحده علة بل الموزون مع كونه غير ابيض
وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص وسواء علمت علة الاباحة او لم نعلم الثاني قال بعض
اصحابنا اقتضاء العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او لا يعتبر فان اعتبر لم تكن العلة علة الا عند
انتفاء المعارض وذلك يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة بل بعضها وان لم يعتبر فسواء
حصل المعارض او لم يحصل يكون الحكم حاصلا وذلك يقدح في كون المعارض معارضا الثالث انه لا بد وان يكون
بين كون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط
طريان احد المتنافيين بالذات انتفاء الاول وليس انتفاء الاول لطريان اللاحق والا لزم الدور وجب
كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن كونه مقتضيا بالفعل فلم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل
لاجل تحقق المانع بالفعل والا لزم الدور واذا المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع بل بفنائه وقد انعقد
الاجماع على ان ما يكون كذلك لا يصلح للعلية الرابع ان الوصف وان وجد مع الحكم في الاصل فقد وجد في صورة النقض
مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقض يقتضي
القطع بانه ليس بعلة لذلك الحكم في تلك الصورة والوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو مثل
الوصف الحاصل في صورة النقض وليس الحاقه باحدهما اولى من الاخر فلم يجز الحكم عليه بكونه علة الخامس قالوا لم يبق
الا صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها فاذا لم تجر معه لم يكن الى صحتها طريق السادس قالوا العلة الشرعية
اذا دل الدليل على تعلق الحكم بها امتنع تخصيصها كالعلة العقلية السابع قالوا العلة في القياس طريق الى اثبات

الحكم فى الفرع فاذا وجدت العلة فى فرعين امتنع ان تكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون الاخر كما فى الادلة
والادلة العقلية الثامن قالوا لو جاز وجود العلة الشرعية فى فروع بثبت الحكم معها فى البعض دون البعض لم يكن
البعض بالاثبات اولى من البعض الاخر وما ذكرتموه من دليل الانتقاض فى الصورة الاخيرة فهو معارض من اربعة
اوجه الاول اجماع الصحابة على ذلك ودليله ما روى عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم معدول به عن سنن
القياس واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير فصار اجماعا الثانى ان العلة الشرعية امارة على الحكم فى الفرع
فوجودها فى موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها امارة فانه ليس من شرط كون الامارة امارة على شئ ان يكون ذلك
الشئ ملازما لها دائما بدليل وجود جميع الامارات الشرعية على اثبات الاحكام وان لم تكن الاحكام ملازمة لها قبل ورود
الشرع وبدليل الغيم الرطب فانه امارة على وجود المطر وان لم يكن المطر ملازما له وكذلك فان وقوف مركوب القاضى على باب
الملك امارة على كونه فى دار الملك ولا يخرج ذلك عن كونه امارة مع وجوده فى بعض الاوقات والقاضى غير موجود فى دار
الملك بان يكون مركوبه مستعارا وكذلك خبر الواحد فانه امارة على وجوب الحكم وتخلف حكمه عند وجود النص الراجح المخالف
له لا يخرجه عن كونه امارة عليه عند عدم ذلك النص الثالث ان العلة المستنبطة امارة فجاز تخصيصها كالعلة
المنصوصة الرابع هو ان كون الوصف امارة على الحكم فى محل اما ان يتوقف على كونه امارة على ذلك الحكم فى محل اخر
او لا يتوقف فان توقف فاما ان لا يتعاكس الحال فى ذلك او يتعاكس الاول تحكم لما فيه من الترجيح والثانى ايضا تحكم
لعدم الاولوية وان لم يتوقف فهو المطلوب والجواب عن المعارضة الاولى من المعارضات الدالة على امتناع التخصيص
اما وان سلمنا ان علة القياس امارة على حكم الفرع معرفة له وانه اذا تخلف الحكم عنها فى صورة اخرى لمعارض انه
لا يمكن اثبات الحكم بها فى فرع من الفروع دون العلة بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه ولكن لا يلزم ان
يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم بل المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه فى الاصل وانتفاء المعارض انما
توقف اثبات حكم الامارة عليه ضرورة ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافى له فكان نفيه شرطا فى اثبات
حكم الامارة لا انه داخل فى مفهوم الامارة وعن الثانية انه وان سلم ان اقتضاء العلة للحكم لا يتوقف على
عدم المعارض فالمانع منه قولهم انه يكون الحكم حاصلا وان حصل المعارض لا نسلم ذلك فان العلة وان كانت
مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم ان لو انتفى المعارض الراجح او المساوى وعلى هذا فلا يلزم من ذلك القدح
فى المعارض ولا فى العلة وعن الثالثة لا نسلم المنافاة بين اقتضاء المقتضى واقتضاء المانع ولا استحالة الجمع
بينهما وان استحال الجمع بين حكميهما وعلى هذا فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضى عن جهة اقتضائه لا بذاته
ولا بغيره بخلاف المتنافيات بالذات وعن الرابعة انه وان كان وجود الوصف مع الحكم فى الاصل لا يوجب
القطع بكونه علة لكنه يغلب على الظن كونه علة ووجوده مع عدم الحكم فى صورة النقض لا نسلم انه يقتضى القطع
فانه ليس بعلة لذلك الحكم بل الظن بالعلية باق بحاله وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض النافى للحكم

على ما هو معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة وعن الخامسة لا نسلم ان اطراد العلة بطريق الى
صحتها كما يأتى فضلا من كونه لا طريق سواه وعن السادسة لا نسلم ان العلة العقلية يمتنع تخلفها الحكم
عنها بل ذلك جائز بعدم فوات القابل لحكمها كما بيناه فى الكلاسيات وان سلمنا امتناع تخلف حكمها عنها فليس
ذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها ولا لكونها علة بل انما كان ذلك لكونها مقتضية للحكم بذاتها وذلك غير متحقق
فى العلة الشرعية فانها ليست مقتضية للحكم لذاتها وانما هى علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم فى الفرع وعن
السابعة انه ليست العلة فى امتناع الافتراق فى الدليل العقلى المتعلق بمدلولين وامتناع الافتراق فى
الادراك المتعلق بمدركين كونه طريقا ولا دليلا بل لكون الدليل العقلى موجبا لذاته ولكون الادراك موجب
العلم بالمدرك عند عادة بخلاف العلل الشرعية على ما سبق وعن الثامنة انه انما اختص البعض بتخلف الحكم
دون البعض لاختصاصه بمعارض لا يتحقق له فيما كان الحكم ثابتا فيه وعن المعارضة الاولى من المعارضات
الدالة على التخصيص انه لا دلالة له لقول ابن مسعود على ان القياس الذى كان الحكم ثابتا على خلافه حجة
فالاجماع على ذلك لا يكون مفيدا كيف وان كان حجة لكن امكن حمله على ما اذا كان الحكم متخلفا عنه بطريق
الاستثناء ويجب الحمل عليه جمعا بينه وبين الادلة وعن الثانية لا نسلم ان تخلف الحكم عن الامارة من غير
معارض لا يخرجها عن كونها امارة وذلك لانه اما ان يكون بكل ما توقف عليه التعريف فى صورة كانت
الامارة فيه امارة قد تحقق فى صورة تخلف الحكم او لم يتحقق فان كان الاول فتخلف الحكم عنه ممتنع وان كان
الثانى فالموجود فى صورة التخلف ليس هو الامارة التى توقف عليها التعريف بل البعض منها وعلى هذا
يكون تخريج كل ما ذكروه من الصور وعن الثالثة يمتنع كون المستنبطة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض امارة
وعلى هذا فلم يوجد الجامع بين الاصل والفرع وان دلوا على كونها امارة مع التخصيص بطريق اخر فهو كاف
فى المطلوب وخروج عن خصوص هذه الدلالة وعن الرابعة ان المختار مما ذكروه من الاقسام قسم التوقف
من الطرفين قولهم ان ذلك يفضى الى الدور انما يلزم ان لو توقف كون الامارة فى كل واحدة من الصورتين
على كونها امارة فى الصورة الاخرى توقف تقدم اما اذا كان ذلك بطريق المعية فلا كما عرف ذلك فيما
تقدم والله اعلم المسئلة التاسعة اختلفوا فى الكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو الحكمة
المقصودة من الحكم هل هو مبطل للعلة ام لا وصورته ما لو قال الحنفى فى مسئلة العاصى بسفره مسافر فوجب
ان يترخص فى سفره كالعاصى فى سفره وبين مناسبة السفر بما فيه من المشقة فقال المعترض ما
ذكرته من الحكمة وهى المشقة منتقضة فانها موجودة فى حق الحمال وارباب الصنائع المشقة فى الحضر
ومع ذلك فانه لا رخصة والاكثرون على ان ذلك غير مبطل للعلة والوجه فيه انما هو مفروض فى الحكمة
التى ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها وعند ذلك فلا يمكن ان مقدارها مما لا ينضبط بل هو

مختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فباب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام على ما قال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وعلى هذا فيمتنع التعليل بها دون ضابطها واذا لم تكن علة فلا معنى لايراد النقض عليها فان قيل المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها وعند ذلك فيحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها في صورة التعليل ويحتمل ان يكون انقص وعلى تقدير المساواة والزيادة فقد وجد في صورة النقض ما كان موجودا في صورة التعليل وانما لا يكون موجودا بتقدير ان يكون انقص ولا يخفى ان ما تم على تقديرين اغلب على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد ومع ذلك فيظهر الغا ما ظن ان الحكم معلل به قلنا الحكمة وان كانت هي المقصود من شرع الحكم لكن على وجه تكون مضبوطة اما بنفسها او بضابطها لما ذكرناه وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة وبتقدير كونها مقصودة فالنقض انما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه من المحتمل ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قيل بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقض فيظهر ان انتفاء العلة فهو معارض بقول بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فدل على التعليل به فان قيل بحثنا ارجح لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء عليه اذ هو الاصل نفيا للتعارض فهو معارض بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار فيتقاومات ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة في صورة التعليل وان كان مظنون الوجود في صورة النقض فيحتمل ان لا يكون موجودا فيها والا كان مقطوعا لا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع ان الحكم به قطعا وهو دليل العلية وما هو دليل البطلان فوجودها في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من وجه ولا يخفى ان مثل هذا الترجيح مما لا يتجه على النقض على المظنة فلذلك كان النقض لازما على المظنة دون الحكمة فان قيل فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا فالمختار فيه قلنا ذلك مما يمتنع وقوعه وبتقدير وقوعه فقد قال بعض اصحابنا انه لا التفات اليه مصيرا منه الى ان التوسل الى معرفة ذلك في احاد الصور لخفائه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وحرج فلا يلزم مثله في التوسل الى معرفة الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب ولقايل ان يقول البحث عن الحكمة في احاد الصور هل هي موجودة قطعا وان كان يفضي الى العسر والحرج الا انا نعلم ان المقصود الاعلى من اثبات الاحكام ونفيها انما هو الحكم والمقاصد فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور مماثلة لها في محل التعليل قطعا ولو لم نقل بوجوب التعليل بها في غير محل التعليل لزم منها انتفاء الحكم مع وجود حكمة قطعا وذلك

ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفا حكمة قطعا فيما عدا الصورة النادرة وكذلك لو لم نقل بالغا لغيا عند تخلف الحكم عنها مع تيقنها فيلزم منه اثبات الحكم بها مع الضابط مع كونها ملغاة قطعا ولا يخفى ان محذور اثبات الحكم لحكمة الغاها الشارع او نفى الحكم مع وجود حكمة يقينا اعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في احاد الصور على ما لا يخفى وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا فرض وجود الحكمة في صورة النقض ازيد منها في محل التعليل يقينا لكن ان كان قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو اليق بها بان يكون وافيا بتحصيل اصل الحكمة وزيادتها ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المعلل به كان فيه الاخلال بتلك الزيادة في صورة النقض فلا يكون ذلك نقضا للحكمة ولا الغا لها بل الواجب تخلف الحكم المعلل عنها واثبات الحكم اللايق بها الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية اصل المصلحة وزيادتها فانه اولى من رعاية اصل المصلحة والغا الزيادة فاذا انتفى الحكم في هذه الصورة لا يدل على الغاء الحكمة بل على اعتبارها باصلها ووصفها ومثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فقال المعترض مقصود الزجر في القتل العمد العدوان اعظم ومع ذلك فانه لا يجب به القطع فللمستدل ان يقول الحكمة في صورة النقض وان كانت ازيد منها في محل التعليل غير انه قد ثبت معها في صورة النقض حكم اليق بها وهو وجوب القتل

المسئلة العاشرة اختلفوا في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا فقال المعترض هذا ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد ومع ذلك فان النكاح يصح والاكثرون على رده وابطاله وذلك لان التعليل انما وقع بكونه مبيعا مجهول الصفة لا بكونه مجهول الصفة فقط والمنكوحة ليست مبيعة وان كانت مجهولة الصفة وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يكون ابطالا لجملة العلة نعم ان بين المعترض انه لا تاثير للوصف الذي وقع به الاحتراز عن النقض في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمة الى الوصف الاخر فالمستدل بين امرين بين ان يبقى مصرا على التعليل بمجموع الوصفين وبين ان يترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض فان كان الاول فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التاثير لا بالنقض وان كان الثاني فقد بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على كل العلة فان قيل الوصف المحذوف وان لم يكن مناسبا ولا له تاثير في اثبات الحكم المعلل لا بانفراده ولا مع ضميمة الى غيره فلا يمتنع اخذه في التعليل لفايدة الاحتراز به عن النقض وانما يخرج عن التعليل ان لو تعرى عن الفايدة بالكلية وليست الفايدة منحصرة في المناسبة على ما تقدم قلنا فايدة الاحتراز به عن النقض متوقفة على كونه من اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن من اجزاء العلة لكانت العلة ما وراءه والنقض اذ ذاك يكون واردا عليها وكونه من اجزاء العلة يتوقف على

امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور ممتنع **المسئلة الحادية عشر** اختلفوا فى اشتراط العكس فى
العلل الشرعية فاثبته قوم ونفاه اصحابنا والمعتزلة وقبل الخوض فى الحجاج لا بد من بيان اقسام العكس واختلاف
الاصطلاحات فيه وتعيين محل النزاع منها فنقول اما العكس فى اللغة فماخوذ من رد اول الامر الى اخره واخره
الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه واما فى اصطلاح الحكما فهو جعل اللازم ملزوما والملزوم
لازما مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والايجاب وذلك كقول القايل فى عكس القضية الحملية واذا
كانت موجبة كلية كقولنا كل انسان حيوان او جزئية كقولنا بعض الانسان حيوان بعض الحيوان انسان
او كلية سالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر لا شئ من الحجر انسان وعلى قياسه عكس القضية الشرطية واما
فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين فقد يطلق العكس باعتبارين الاول منهما مثل قول الحنفى لما لم يجب القتل
بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه فى المحدد وهو انه لما وجب بكبيره الجارح وجب بصغيره
وهو باطل فانه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وان تخصيص وجوبه فى المثقل بالكبير
منه واما الثانى فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف هاهنا
والمختار فيه انما هو التفصيل وهو ان حكم المعلل اما ان لا يكون له سوى علة واحدة او انه معلل
بعلل فى كل صورة بعلة فان كان الاول وذلك كتعليل وجوب القصاص فى النفس بالقتل العمد العدوان
فانه لا علة له سواه ولا شك فى لزوم انتفائه عند انتفاء علته لا لانه يلزم من نفى العلة الواحدة نفى
الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان كان الثانى كما فى تعليل اباحة الدم بالقتل العمد العدوان
والردة عن الاسلام والزنى فى الاحصان وقطع الطريق وتعليل نقض الوضوء باللمس والمس والبول والغايط
فلا شك انه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفى جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى وانما يلزم نفيه بتقدير
انتفاء جميع العلل هنا فى جنس الحكم العلل واما احاد اشخاص الحكم فى احاد الصور فانه لا يمتنع تعليله
بعلتين على ما ياتى تقريره وانما يكون معللا بعلة واحدة على طريق البدل فلا يلزم من نفى العلة المعينة
نفيه لجواز بدلها لما سبق فان قيل وان كان الحكم معللا بعلة واحدة ولا علة له سواها فهى دليل عليه
فكانت مشابهة للدليل العقلى فى العقليات ولا يلزم من نفى الدليل فى العقليات نفى المدلول ولهذا فان
الصنعة دليل وجود الصانع ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الصانع فكذلك العلة الشرعية
قلنا العلة وان كانت دليل الحكم فلا نعنى بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه فى نفسه بل انتفاء العلم
او الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح فى الدليل ولا دليل وكذا الحكم فى الصنعة مع الصانع
المسئلة الثانية عشر اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل فى كل صورة بعلة واختلفوا فى
جواز تعليل الحكم الواحد فى صورة واحدة بعلتين معا فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالقاضى ابى بكر وامام

الحرمين ومن تابعهما ومنهم من جوز ذلك مطلقا ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة فجوزه فى
المنصوصة ومنع منه فى المستنبطة كالغزالى ومن تابعه والمختار انما هو المذهب الاول وذلك لانه لو كان
معللا بعلتين لم يخل اما ان تستقل كل واحدة بالتعليل او ان المستقل بالتعليل احداهما دون الاخرى
او انه لا استقلال لواحدة منهما بل التعليل لا يتم الا باجتماعهما لا جايز ان يقال بالاول لان معنى كون الوصف
مستقلا بالتعليل انه علة الحكم دون غيره ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال
كل واحدة منهما وهو محال وان كان الثانى او الثالث فالعلة ليست الا ما حدة وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون
العلة فى محل التعليل بمعنى الباعث او بمعنى الامارة فان قيل نحن لا نفسر استقلال العلة بان الحكم ثبت
بها لا بغيرها ليلزم منه ما قيل بل بمعنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتا بها ولا اثر لانتفاء غيرها ولا يخفى
وجه الفرق بينه وبين القسمين الاخيرين سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه يكون
كل واحدة مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر الى ما هو الواقع من الاحكام الشرعية وذلك انا
قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل فى صورة
وعند ذلك فاما ان يقال العلة منها واحدة او الكل علة واحدة ذات اوصاف او ان كل واحدة علة
مستقلة لا جايز ان يقال بالاول والا فهى معينة او مبهمة القول بالتعيين ممتنع لعدم الاولوية ولما فيه
من خروج الباقى عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الابهام والقسم الثانى ايضا فلم يبق سوى
القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الاحكام الاجماع على اباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا
عدوانا وارتد عن الاسلام وزنى محصنا وقطع الطريق معا وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى
امتناع نكاح من اولية وارضعته وعلى تحريم وطى الحايض المعتدة المحرمة وعلى انتقاض الوضو بالمس و
اللمس والبول والغايط معا والجواب عن الاشكال الاول ان الكلام انما هو مفروض فى حالة الاجتماع لا فى
حالة الانفراد والتقسيم فى حالة الاجتماع على ما سبق واما الاحكام فالوجه فى دفعها ان نقول اما اباحة قتل
من قتل وارتد وزنى محصنا وقطع الطريق فالعلل وان كانت فيه متعددة فالحكم ايضا متعدد شخصا وان
اتحد نوعا ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العود عن الردة الى الاسلام انتفاء الاباحة بتلك
الاسباب الاخر ولا من انتفاء الاباحة بسبب اسقاط القصاص انتفاؤها هنا فى الاسباب ويدل على
تعدد الحكم ايضا ان الاباحة بجهة القتل العمد العدوان حق الادمى بجهة الخلوص ولذلك يتمكن من اسقاطه
مطلقا والاباحة بجهة الزنا والردة حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الادمى وذلك غير متصور فى شئ واحد
وعلى تقدير الاستيفاء فالمقدم حق الادمى وهو الاباحة بجهة القصاص لان حقه مبنى على الشح والمضايقة و
حق الله تعالى مبنى على المسامحة والمساهلة من حيث ان الادمى يتضرر بفوات حقه دون البارى تعالى واما ثبوت

الولاية على الصغير المجنون مستنده الى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرض الا بعد حين وكذلك
امتناع انكاح الوالدة المرضعة فانه مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه واما الوطى فى حق
الحايض المعتدة المحرمة فغير محرم على التحقيق وانما المحرم فى حق الحايض ملابسة الاذى وفى حق المعتدة
تطويل العدة وفى حق المحرمة افساد العبادة وهى احكام متعددة لا انها حكم واحد واما المس واللمس وباقى
الاسباب فالاحداث المرتبة عليها متعددة على راى لنا وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لا يرتفع
الباقى فاحكامها ايضا متعددة لا انها حكم واحد والنزاع انما هو فى تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين لا
فى تعليل حكمين وعلى هذا فلا يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل **المسئلة الثالثة عشر**
اختلفوا فى العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين شرعيين ام لا والمختار جوازه وذلك لان العلة
اما بمعنى الامارة او الباعث فان كانت بمعنى الامارة فغير ممتنع لا عقلا ولا شرعا نصب امارة واحدة
على حكمين مختلفين وذلك مما لا نعرف فيه خلافا كما لو قال الشارع جعلت طلوع الهلال امارة على وجوب
الصوم والصلوة ونحوه واما ان كانت بمعنى الباعث فلا يمتنع ايضا ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على
حكمين مختلفين اى مناسبا لهما وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذلك التصرف بالبيع من الاهل فى
المحل المرعى فانه مناسب لصحة البيع ولزومه فان قيل اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين فمعنى كونه مناسبا
انه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده وعلى هذا فيمتنع ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان بمعنى
ان ترتيبه عليه يحصل المقصود منه وفى ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وايضا فانه اذا كان الوصف
الواحد مناسبا لحكمين مختلفين فاما ان يناسبهما من جهة واحدة او من جهتين مختلفتين فان كان الاول فهو
ممتنع اذ الشئ الواحد لا يكون مناسبا للشئ من جهة ما يناسب مخالفه وان كان الثانى فعلة الحكم مختلفة لا انها
متحدة والجواب عن الاول ان معنى المناسب للحكم اعم مما ذكروه وذلك لان المناسب ينقسم الى ما ترتب
الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك ما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير والى ما يتوقف
حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع
مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمتنع ان يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثانى
وعن الاشكال الثانى انه اذا عرف ان معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع
الحكمين فلا يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة والله اعلم **المسئلة الرابعة عشر** اذا
كانت العلة فى اصل القياس بمعنى الباعث كما قررناه فشرطها ان يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من
اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يلزم منه اثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة فى صورة والا كان فيه اثبات
الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا وهو ممتنع ومثاله ما لو قيل بان حكمة القصاص انما هى صيانة

النفس

النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله ابو حنيفة فيلزمه شرع القصاص فى حق من جرح ميتا ضرورة وجود
الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفى الحكم مع وجود علته وهو ممتنع فان قيل وان لزم من ذلك اثبات الحكم فى
صورة بدون حكمة ذلك الضابط فى الاصل المذكور فانما يمتنع الضبط به ان لو لم يكن له سوى حكمة واحدة واما اذا
جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا فى كل صورة لحكمة فانتفاء حكمة احد الصورتين عن الاخرى لا يوجب
ان يكون ثبوت الحكم فى الصورة التى انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الفايدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة
بتلك الصورة والضابط لها ولحكمة الحكم فى الصورة الاخرى شئ واحد قلنا اذا اتحد الضابط فاختصاصه فى كل
صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به فى الصورة الاخرى اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص مختص بتلك الصورة
دون الصورة الاخرى لا جايز ان يقال بالاول والا لزم الاشتراك بين الصورتين فى الحكمتين ضرورة اتحاد المستلزم
لها وان قيل بالثانى فان التخصيص فى كل واحدة من الصورتين ان وجد فى الصورة الاخرى يكون من جملة
الضابط فالضابط للحكمتين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من
المخصص الزايد **المسئلة الخامسة عشر** ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا توجد
الحكمة يقينا فى صورة دونه مصيرا منهم الى انه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يثبت الحكم فى الصورة التى وجدت فيها
الحكمة دون ذلك الضابط او لا يثبت فان كان الاول فيلزم منه ادارة الحكم على الحكمة دون ضابطها وهو ممتنع
لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم دونه وان كان الثانى فيلزم منه اهمال يقين الحكمة مع
العلم بان الحكم لم يثبت الا لها وهو ممتنع وصورة ذلك ضبط الحنفى العمدية باستعمال الجارح حيث انه يلزم منه
اهمال العمدية مع تيقن وجودها فيما اذا ادار حجر البزارة على راسه او القاه فى بحر مغرق او نار محرقة ولقايل ان
يقول ما ذكر من المحذور وراء الحذر وانما يلزم ان لو امتنع تعليل الحكم فى صورتين بعلتين وهو باطل لما سبق ومع
جواز تعليل الحكم فى صورتين بعلتين فلا يمتنع ان يكون حكمة الحكم فى الصورتين واحدة ولها فى كل صورة ضابط بحسب
تلك الصورة وذلك لا يجر الى اهمال الحكمة ولا الى الغاء الضابط **المسئلة السادسة عشر** اختلفوا فى جواز
تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم فى الوجود وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذى عرض
له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون والمختار امتناعه وذلك لان علة حكم الاصل اما ان تكون
بمعنى الباعث او بمعنى الامارة المعرفة له فان كان الاول فيلزم من تاخر العلة عن الحكم فى الوجود ان يكون الحكم ثابتا
قبل ذلك اما لا بباعث او بباعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم
وان كان الثانى فهو ممتنع لوجهين الاول ما بيناه من امتناع كون العلة فى الاصل بمعنى الامارة الثانى انها
وان كانت بمعنى الامارة ففايدة الامارة انما هو فى تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه فى الوجود عليها
وتعريف المعرف محال فان قيل ما ذكرتموه انما يستقيم بتقدير امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والا فبتقدير تعليله

بعلتين فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متاخرة عنه قلنا اما اولا فقد بينا امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين
في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك فانما يجوز بتقدير ان لا يكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى لما
بيناه فيما تقدم **المسئلة السابعة عشر** اذا كان الحكم في الاصل نفيا والعلة له وجود مانع او فوات شرط فقد
اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لاثباته والمختار اشتراطه وذلك لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة
في اثباته فلا يشرع فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجد ثم حكمة تقتضي نفيه او لم يوجد وفرق بين انتفاء
الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له واذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للاثبات كان نفي الحكم
للمانع او لفوات الشرط ممتنعا فان قيل لا خفاء ان وجود المقتضي من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فاذا
استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلان يستقل بالنفي مع انتفاء العارض
كان اولى وايضا فانا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط والتعارض
على خلاف الاصل لما فيه من الاهمال لاحد الدليلين وعند انتفاء المقتضي لو احلنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق
ما يناسب نفي الحكم من المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به
وهو خلاف الاصل قلنا جواب الاشكال انه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في
اعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله وجواب الثاني انه وان لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين
المانع او فوات الشرط فهو اهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله على ما حققناه ولهذا كان نفي الحكم بالمانع
وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضي وبتقدير
انتفاء المقتضي فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع
اعتباره لانه اولى من اسناده للمانع او فوات الشرط ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم
المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة فكان النفي
اولى ولا يمكن ان يقال باحالة النفي على نفي المقتضي والمانع معا لانه لا يخلو اما ان يكون الكل واحد مستقلا بالنفي او لا
المقتضي للنفي الهيئة الاجتماعية منهما وهما بمنزلة اجزاء العلة النافية ولا سبيل الى الثاني لان نفي المقتضي بتقدير
انتفاء معارضة مستقل بالنفي اجماعا وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لا بد في
التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضي فلا بد من بيانه اما بطريق تفصيلي يدل على وجوده وعلته بما
سبق من الادلة وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم فهو دليل ظاهر على وجود المقتضي لانه لو لم يكن
المقتضي موجودا كانت فائدة التنصيص على النفي التاكيد لاستقلال نفي المقتضي بالنفي والاصل ان يحمل كلام الشارع
على فائدة التاسيس لكونها اصلا وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضي فان قيل اعتقاد وجود المقتضي حملا للكلام
على التاسيس يلزم منه نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهو خلاف الاصل وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضي

مع كونه خلاف الاصل دفعا للمحذور وحمل الكلام على فائدة التاكيد اولى من العكس قلنا بل المحذور اللازم من نفي
الحكم مع وجود ما يقتضيه مخالفة المقتضي لا غير وهو غالب في الشرع ومحذور التاكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة
ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها ولا يخفى
ان التزام محذور عهد التزامه في الشرع غالبا ليس فيه التزام محذور اخر اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه
في الشرع غالبا وفيه التزام محذور اخر **المسئلة الثامنة عشر** يجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم
المعلل بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع
حاجة الفقير المانعة من دفع وجوب الشاة وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة
منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به وان لا تكون طردية محضة كالطول والقصر والسواد والبياض لنحو
لما بيناه من ان العلة في الاصل لا تكون الا بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يكون باعثا ولان الحكم
في الفرع انما يثبت بما يغلب على الظن ان الحكم في الاصل ثابت له وذلك غير متصور في الوصف الطردي وان لا يكون
في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع على ما ياتي تقريره وان لا يكون مخالفة للنص والاجماع وهذا كله من الشروط
المتفق عليها وقد اشترط فيها ان لا تكون مخصصة لعموم القران وقد ابطلناه فيما تقدم وان لا يعارضها علة
اخرى تقتضي نقيض حكمها وانما يصح ذلك ان لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وممتنعة التخصيص
وقد عرف ما في ذلك وان لا يتضمن زيادة على النص وانما يصح ذلك ان لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص
وان تكون منتزعة من اصل مقطوع بحكمه وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على اصل حكم ثابت بدليل مظنون
وان لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي وليس كذلك لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة من
اصل اخر الا ان تكون علته مع ظهورها راجحة وان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به وليس كذلك لان وجودها
احد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع فكان الظن كافيا فيه كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض
عنها في الاصل والفرع وبالجملة فهذه الشروط في محل الاجتهاد **المسئلة التاسعة عشر** اتفقوا على ان
نصب الوصف سببا وعلة من الشارع وان دليله لا بد وان يكون شرعيا وسواء كان كونه سببا وعلة حكما شرعيا
او لم يكن كما سبق وجه الكلام فيه وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس فذهب بعض
اصحابنا الى اشتراطه ان لا يكون متناولا لاثبات الحكم في الفرع وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة الفواكه
مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم دل على كون الطعم علة بقوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا مثلا بمثل فانه وان كان دليلا على كون الطعم علة بالايماء فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه وربما
كان الدليل الدال على العلة متناولا لحكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة
الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج النجس

علة للنقض بقوله عليه الصلوة والسلام من قاء او رعف او مذى فليتوضأ وضوءه للصلوة فان القئ والرعاف والمذى من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء فترتيب الحكم عليه فى كلام الشارع يدل على التعليل به كما يأتى فى طرف اثبات العلة ولكنه مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وانما شرطوا امتناع ذلك مصيرا منهم الى انه اذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه يكون تطويلا بلا فائدة فليعدل اليه اولا ولقايل ان يقول لا استدلال بالعلة المثبتة بالنص المتناول لحكم الفرع وان افضى الى التطويل فحاصله يرجع الى مناقشة جدلية وليس ذلك مما يقدح فى صحة القياس المذكور ولا يكون قادحا فى المقصود وقد يتقدح فيه جوابا اخر فى بعض الصور وهو عندما اذا كان العام الدال على كون الفرع قد تخصص فى صورة وكان المستدل ممن يرى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة الا فى اقل الجمع فله ان يقول انما لم اتمسك بعموم النص فى اثبات حكم الفرع لعدم مساعدة الدليل على ادراج الفرع فيه وذلك لا يمنع من التمسك به فى اثبات العلة ولا فى صورة واحدة ومهما كان كذلك لزم اثبات الحكم بتلك العلة فى اى صورة وجدت ولذلك وقع التمسك به فى اثبات العلة دون الحكم والله اعلم **المسئلة العشرون** اختلفت الشافعية والحنفية فى حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت لعلة او النص فقالت الشافعية انه ثابت بالعلة وقالت الحنفية انه ثابت بالنص محتجين على ذلك بامور ثلثة الاول ان الحكم فى الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع لا يكون ثابتا بالمظنون الثانى ان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له فى الوجود فلو كان الحكم ثابتا بها لكان الاصل ثابتا بما لا ثبوت له دون ثبوته وهو دور الثالث انه قد يثبت الحكم تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لما ثبت مع عدمها واعلم ان الخلاف فى هذه المسئلة ايل الى اختلاف فى اللفظ وذلك ان قول اصحابنا بان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به ان العلة معرفة له بالنسبة الينا ضرورة انها مستنبطة منه وانها لا تعرفون معرفة وانما يريدون به انها الباعثة للشارع على اثبات الحكم فى الاصل وانها التى لاجلها اثبت الشارع الحكم بها واصحاب ابى حنيفة غير منكرين لذلك وحيث قالت الحنفية ان العلة غير مثبتة الحكم لم يريدوا به ذلك انها ليست باعثة وانما ارادوا به ذلك انها غير معرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا واصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف فى المعنى بل فى اللفظ **القسم الثالث** فى شروط الفروع وهى خمسة **الشرط** الاول ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضى نقيض ما اقتضته علة القياس على راى القائلين بجواز تخصيص العلة ليكون القياس مفيدا **الشرط** الثانى ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القتل والقطع لان القياس على ما تقدم انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فى الفرع فلا يمكن تعدية حكم الاصل الى الفرع **الشرط** الثالث ان يكون الحكم فى الفرع مماثلا

لحكم الاصل فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية فى مالها فان المشترك بينهما انما هو جنس الولاية لا عينها ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلا وذلك لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا لذاته بل لما يفضى اليه من مقاصد العباد وسواء ظهر المقصود او لم يظهر فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة فيجب اثباته واما اذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود وما افضاؤه الى الحكمة المطلوبة فيجب ان يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل اليها والمخالفة بينهما فى الافضاء اما ان تكون بزيادة فى افضاء حكم الاصل اليها او فى افضاء حكم الفرع فان كان الاول فلا يلزم من شرع الحكم فى الاصل رعاية لاصل المقصود وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة فى نظر العقلاء واهل العرف وان كان الثانى فهو ممتنع لانا اجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع فى الاصل وعند ذلك فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل افضى الى المقصود من حكم الفرع والا فلو كان حكم الفرع افضى الى المقصود من حكم الاصل لكان اولى بالتنصيص عليه فان قيل ما ذكرتموه فرع تصور الاختلاف فى الاحكام الشرعية وليس كذلك وذلك لان حكم الله هو كلامه وخطابه وذلك مما لا اختلاف فيه وانما الاختلاف فى تعلقاته ومتعلقاته وحكم الشارع بالوجوب لا يخالف حكمه بالتحريم من حيث هو حكم الله وكلامه وان وقع الاختلاف فى امر خارج كالذم على الفعل والذم على تركه بسبب اختلاف محل الخطاب ولا يخفى ان اختلاف محل الخطاب غير موجب لاختلاف الحكم فى نفسه بدليل اشتراك الصوم والصلوة فى حكم الوجوب والقتل والزنا فى التحريم وان سلمنا تصور الاختلاف فى نفس الحكم الشرعى ولكن ما المانع ان يكون افضاء حكم الفرع الى المقصود اتم من افضاء حكم الاصل اليه قولكم لو كان كذلك لكان التنصيص عليه فى الاصل اولى انما يلزم ان لو لم تكن فائدة التنصيص على حكم الاصل لقصد التنبيه بالادنى على الاعلى وبتقدير ان لا يكون ذلك مقصود الشارع فانما لم ينص عليه لاحتمال ان يكون ذلك لمانع مختص به لا وجود له فى حكم الاصل والجواب عن السؤال الاول انه ليس حكم الشارع عبارة عن مطلق كلامه وخطابه ليصح ما قيل بل الخطاب المقيد بمتعلق خاص كما بيناه فى حد الحكم واذا كان التعلق داخلا فى مفهوم الحكم فالتعلقات مختلفة ويلزم من اختلافها اختلاف الاحكام وعن الثانى انه لو كانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة لا بالقياس ولجاز اثباته فى الاصل وهو ممتنع قولهم انما لم ينص عليه لاحتمال اختصاصه بمانع قلنا المانع اما ان يكون من لوازم حكم الاصل او من لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول فيلزم منه امتناع اثبات حكم الاصل فى الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الغرض وان كان الثانى فيلزم

منه امتناع ثبوته فى الفرع ايضا ضرورة ان ماهو المانع من اثباته فى الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم وان كان
الثالث فالاصل عدمه **الشرط** الرابع ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه والا ففيه قياس المنصوص على المنصوص
وليس احدهما بالقياس على الاخر اولى من العكس وهذا مما لا يعرف خلافا بين الاصوليين فى اشتراطه **الشرط**
الخامس ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل وذلك كما لو قاس الشافعى الوضوء على التيمم فى الافتقار الى النية
لانه يلزم منه ان يكون الحكم فى الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة فى قياسه علة ضرورة كونها مستنبطة من حكم
متاخر عنه اللهم الا ان يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق تقرير ماخذ القياس وقد شرط قوم ان الحكم
فى الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا وهو باطل فان الصحابة قاسوا قوله انت على حرام على الطلاق واليمين والظهار
ولم يوجد فى الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا والله اعلم **الباب الثالث** فى مسالك اثبات العلة الجامعة
فى القياس **المسلك** الاول الاجماع وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الامة فى عصر من الاعصار على كون الوصف
الجامع علة لحكم الاصل اما قطعا واما ظنا فانه كاف فى المقصود وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت
الولاية على الصغير فى قياس ولاية النكاح على ولاية المال فان قيل فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا فكيف
يسوغ الخلاف معها فى مسائل الاجتهاد قلنا بان يكون وجودها ظنيا فى الاصل او الفرع واما ان كان وجودها
قطعيا فيهما مع كونها مقطوعا بعليتها فلا **المسلك** الثانى النص الصريح وهو ان يذكر دليلا من الكتاب او السنة
على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له فى اللغة من غير احتياج فيه الى النظر والاستدلال وهو قسمان الاول ما صرح
فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم الفلانى وذلك كما لو قال لعلة كذا او لسبب كذا القسم الثانى ما ورد
فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان والباء اما اللام فكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
اى زوال الشمس وكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكقوله عم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى
لاجل الرافة اى القوافل السيارة وذلك يدل على التعليل بالوصف الذى دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة
بانها للتعليل واما الكاف فكقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اى كيلا يبقى الدولة بين الاغنياء بل تنتقل
الى غيرهم والى من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل واما ان فكقوله عليه الصلوة والسلام فى حق
قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب وما اللون لون الدم
والريح ريح المسك وكقوله عم فى حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث
يوم القيمة ملبيا واما الباء فكقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه هى الصيغ الصريحة فى التعليل وعند ورودها
يجب اعتقاد التعليل الا ان يدل الدليل على انها لم يقصد بها التعليل فتكون مجازا فيما قصد بها وذلك
فى اللام كما لو قيل لم فعلت كذا فقال لانى تعمدت ان افعل وكما فى قول القايل اصلى لله وقول الشاعر لدوا
للموت وابنوا للخراب فقصد الفعل لا يصلح ان يكون علة للفعل وغرضا له وكذا ذات الله تعالى لا تصلح

ان تكون

لا تصلح ان تكون علة الصلوة ولا الموت علة للولادة والخراب علة للبناء بل علة الفعل ما يكون باعثا على الفعل
وهى الاشياء التى تصلح ان تكون بواعث وكما فى قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ذلك بانهم
شاقوا الله ورسوله وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فليست المشاقة علة لخراب البيت اللهم
الا ان يحمل لفظ الخراب على استحقاق الخراب او على استحقاق العذاب فانه يكون معللا بالمشاقة **المسلك**
الثالث ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا الا ان يكون
اللفظ دالا بوضعه على التعليل وهو ستة اقسام **القسم** الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب
فى كلام الله تعالى او رسوله او الراوى عن الرسول اما فى كلام الله فكما فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واما فى كلام رسوله فكقوله عم من احيا ارضا ميتة فهى له وقوله ملكت
نفسك فاختارى واما فى كلام الراوى فكما فى قوله سها رسول الله م فسجد وزنى ماعز فرجم رسول الله م
وذلك فى جميع هذه الصور يدل على ان ما رتب عليه الحكم بالفاء يكون علة للحكم لكون الفاء فى اللغة ظاهرة فى التعقيب
ولهذا فانه لو قيل جاء زيد فعمرو فان ذلك يدل على مجى عمرو عقيب مجى زيد من غير مهلة ويلزم من ذلك السببية
لانه لا معنى لكون الوصف سببا الا ما ثبت الحكم عقيبه وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لان الفاء فى اللغة قد ترد
بمعنى ثم فى ارادة التاخير مع المهلة كما سبق تعريفه غير انها ظاهرة فى التعقيب معيدة فيما سواه وهذه الرتب
متفاوتة فاعلاها ما ورد فى كلام الله تعالى ثم ما ورد فى كلام رسوله ثم ما ورد فى كلام الراوى سواء كان فقيها
او لم يكن لكنه ان كان فقيها كان الظن بقوله اظهر واذا لم يكن فقيها وان كان فى ادنى الرتب غير انه مغلب على
الظن لانه اذا قال سها رسول الله م فسجد فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بكون الفاء موضوعة للتعقيب
انه لو لم يفهم ان السهو سبب للسجود والا لما رتب السجود على السهو بالفاء لما فيه من التلبيس بنقل ما يفهم منه
السببية ولا يكون سببا بل وان كان تعليقه للسجود بالسهو اولى من غيره **القسم** الثانى ما لو حدثت واقعة
فرفعت الى النبى م فحكم عقيبها بحكم فانه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم وذلك كما روى ان اعرابيا جاء
الى النبى م فقال هلكت واهلكت فقال له النبى م ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان عامدا فقال
اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق وذلك لانا نعلم ان الاعرابى انما سال النبى م عن واقعته لبيان
حكمها شرعا وان النبى م انما ذكر ذلك الحكم فى معرض الجواب له لا انه ذكره ابتداء منه لما فيه من اخلاء السؤال عن
الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة وكل ذلك وان كان ممكنا الا انه على خلاف الظاهر واذا كان ذلك
جوابا عن سؤاله فالسؤال الذى عنه الجواب يكون ذكره مقدرا فى الجواب فى كلام المجيب فيصير كانه قال
واقعت فكفر وقد عرفت ان الوصف اذا رتب الحكم عليه فى كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقا فانه يكون علة
فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بفاء التعقيب تقديرا ولهذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذى قبله وان كان

دونه في الظهور والدلالة لكون القانية مقدرة في الاصل محققة ولاحتمال ان يكون قد بدا به لا عن قصد
الجواب وذلك كما لو قال العبد لسيده قد طلعت الشمس او غربت فقال له اسقني ماء فانه لا يفهم منه الجواب
لسؤاله ولا التعليل بل هو امر له ابتداء ليسقيه الماء وعدول عن السؤال بالكلية اما لذهوله عن السؤال او لعدم
الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض به غير ان هذا وان كان متصورا هاهنا فهو بعيد في حق النبي صلعم فيما فرض
السؤال عنه اذ الغالب عدم الذهول وانه انما قصد الجواب حتى لا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة مع كونه
خلاف الظاهر **القسم** الثالث ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يقدر الشارع التعليل به لما كان لذكره فائدة
ومنصبه مما يتنزه عنه وذلك لان الوصف المذكور اما ان يكون مذكورا مع الحكم في كلام الله تعالى او كلام رسوله
فان كان في كلام الله تعالى وقدرنا انه لو لم يقصد التعليل به فذكره لا يكون مفيدا فلا يخفى ان ذلك غير جائز
في كلام الله اجماعا نفيا لما لا يليق بكلامه عنه وان كان ذلك في كلام رسوله فلا يخفى ان الاصل انما هو انتفاء
العبث عن العاقل في فعله وكلامه ونسبته ما لا فائدة فيه واذا كان ذلك هو الظاهر من احاد العقلاء فمن
هو اهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الاحكام اولى واذا عرف ذلك فيجب اعتقاد كون
الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة له وهذا القسم على اصناف وذلك لان الشارع اما ان يذكر ذلك
ابتداء من غير سؤال او بعد السؤال فان كان من غير سؤال فهو الصنف الاول وذلك كما في حديث ابن مسعود
ليلة الجن حيث توضأ النبي صلعم بماء كان قد نبذت فيه تمرات لاجتذاب ملوحته فقال تمرة طيبة وماء طهور
فانه يدل على جواز الوضوء به والا كان ذكره ضايعا لكون ما ذكر ظاهر غير محتاج لبيان وان كان مع السؤال فلا
يخلو اما ان يذكر ذلك الوصف في محل السؤال او في غيره فان كان في محل السؤال فهو الصنف الثاني وذلك
كما روي عنه صلعم انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال صلعم اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا فهم
وان لم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من ترتيب الحكم على الوصف بالفاء واقرانه بحرف اذا
وهي من صيغ التعليل غير انا لو قدرنا انتفاء هذين ليبقى فهم التعليل بالنقصان بحاله نظرا الى انه لو لم يقصد
التعليل به لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد وان كان في غير محل السؤال وهو ان يعدل في بيانه عن الحكم
المذكور نظير لمحل السؤال فهو الصنف الثالث وذلك كما روي عنه صلعم انه سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول
الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سالت عن الحج والنبي صلعم
ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الادمي فذكره لنظير المسؤل عنه مع ترتيب الحكم عليه
يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ان يكون المسؤل
عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة وما مثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس

فكانه نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤل عنه به بواسطة العلة المومى اليها وليس من هنا
القبيل ما مثل به بعض الاصوليين وذلك كما روي عن عمر انه سال النبي صلعم عن قبلة الصيام هل يفسد الصوم فقال صلعم
ارايت لو تمضمضت اكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وذلك لان النبي صلعم انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه
عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي صلعم ذلك بالمضمضة فانها
مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم اما ان يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون
المضمضة مقدمة للفساد وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يتخيل منه ان
يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما ذكره النبي صلعم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان
الاصل ان يكون الجواب مطابقا للسؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها
واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا والجواب
المطابق له انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه فلا يكون
اللفظ الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا
مطابقا للسؤال **القسم الرابع** ان يفرق الشارع بين امرين في الحكم بذكر صفة فان ذلك يشعر بان تلك الصفة
هي علة التفرقة في الحكم حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما اشعر به
اللفظ وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه وذلك ينقسم الى ما يكون حكم احد الامرين مذكورا في ذلك
الخطاب دون ذكر الاخر والى ما يكون مذكورا فيه الاول كما في قوله صلعم القاتل لا يرث فانه خصص القاتل بعدم
الميراث بعد سابقة ارث من يرث والثاني فمنه ما يكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء كقوله لا تبيعوا
البر بالبر الى قوله فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ومنه ما يكون بالغاية كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنه ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر كقوله صلعم
للراجل سهم وللفارس سهمان **القسم الخامس** ان يكون الشارع قد انشا الكلام لبيان مقصود وتحقيق
مطلوب ثم يذكر في اثنائه شيئا اخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا باوله
باخره فانه يعد خطا في اللغة واضطرابا في الكلام وذلك مما يبعد نسبته الى الشارع وذلك كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالاية انما سيقت لبيان
احكام الجمعة لا لبيان احكام البيع فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة للمنع عن السعي الواجب الى الجمعة
لما كان مرتبطا باحكام الجمعة وما سيق له الكلام ولا تعلق به وذلك ممتنع لما سبق وقوله تعالى وذروا البيع وان كان
صيغته صيغة امر الا انه في معنى النهي اذ النهي طلب ترك الفعل وقوله تعالى وذروا البيع طلب لترك البيع

فكان نهيا **القسم السادس** ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان
فانه ليس يكون الغضب علة مانعة من القضا لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال وكذلك اذا قال اكرم العالم
واهن الجاهل فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة اكرام والجهل علة للاهانة وذلك لوجهين الاول ما الف
من عادة الشرع من اعتبار المناسبات دون الغايها فاذا قرن بالحكم فى لفظه وصفا مناسبا غلب على الظن
اعتباره له الثانى ما علمنا من حال الشارع انه لا يرد بالحكم خليا عن الحكمة اذ الاحكام انما شرعت لمصالح العباد
وليس ذلك بطريق الوجوب بل بالنظر الى جرى العادة المالوفة من شرع الاحكام فاذا ذكر مع الحكم وصفا مناسبا
غلب على الظن انه علة له الا ان يدل الدليل على انه لم يرد به ما هو الظاهر منه فيجوز تركه وذلك كما فى قوله لا يقضى القاضى
وهو غضبان فانه وان دل بظاهره على ان مطلق الغضب علة فجواز القضا مع الغضب اليسير يدل على ان مطلق
الغضب ليس بعلة بل الغضب المانع من استيفاء النظر واذا عرفت اقسام الوصف المومى اليه ترتب عليه النظر
فى مسئلتين **المسئلة** الاولى اختلف الاصوليون فى اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه فاثبته قوم ونفاه
اخرون كالغزالى واتباعه حجة من قال باشتراط المناسبة ان الغالب من تصرفات الشارع ان تكون على وفق
تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف لغيره اكرم الجاهل واهن العالم قضى كل عاقل انه
لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا امره باهانة العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى ان تصرفات العقلاء لا تتعدى
مسالك الحكمة وقضايا العقل وايضا فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم اما
بطريق الوجوب على راى المعتزلة واما بحكم الاتفاق على راى اصحابنا وسواء ظهرت الحكمة اولم تظهر ومانعلم قطعا
انه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة نعلم امتناع التعليل به والمختار ان نقول اما ما كان من القسم السادس الذى فهم
التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لان
عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا واما ما سواه من الاقسام فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مناسبة
فيه الا ان تكون العلة بمعنى الباعث واما بمعنى الامارة والعلامة فلا وعلى هذا فما ذكروه من الحجة على
امتناع التعليل بالوصف الطردى انما يصح ان لو قيل ان التعليل بالوصف الطردى بمعنى الباعث ولا اتجاه لها
فى التعليل بمعنى الامارة والعلامة وعلى هذا فلا امتناع فى جعل الجهل علامة على الاكرام والعلم علامة على
الاهانة اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره **المسئلة الثانية** اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا
كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابق ذكرها واما اذا كان اللفظ يدل
على الوصف بصريحه والحكم مستنبط منه غير مصرح به كما فى قوله تم واحل الله البيع فان اللفظ بصريحه يدل
على الحل والصحة مستنبطة منه ووجه استنباط الصحة حيث لم يامره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال
لو امرته بذلك لتسهل عليه ذلك واستحقر اعتاق رقبة فى قضاء شهوة فرجه فكانت المصلحة فى ايجاب

الصوم مبالغة فى زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد فى الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص
الكتاب **الفصل الثامن** فى اقامة الدلالة على ان المناسبة والاعتبار دليل كون الوصف علة وذلك لان الاحكام
انما شرعت لمقاصد العباد اما انها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان ائمة الفقه
مجمعة على ان احكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصود وان اختلفوا فى كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة او
بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول اصحابنا واما المعقول فهو ان الله تم حكيم فى صنعه فرعاية الغرض فى
صنعه اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يخل عن المقصود وان لم يكن واجبا ففعله للمقصود
يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود فكان المقصود لازما من فعله ظنا واذا كان المقصود
لازما فى صنعه فالاحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض اما ان يكون عايدا الى الله تم والى العباد
ولا سبيل الى الاول لتعاليه عن الضرر والانتفاع ولانه على خلاف الاجماع فلم يبق سوى الثانى وايضا فان الاحكام
مما جاء بها الرسول عم فكانت رحمة لقوله تم وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلو خلت الاحكام عن حكم عايدة الى
العالمين لما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب وايضا قوله تم ورحمتى وسعت كل شئ
فلو كان شرع الاحكام فى حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة لما سبق وايضا قوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر
ولا ضرار فى الاسلام فلو كان التكليف بالاحكام لا لحكمة عايدة الى العباد لكان شرعها ضررا محضا وكان ذلك
بسبب الاسلام وهو خلاف النص واذا ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد فاذا رأينا حكما مشروعا
مستلزما لامر ان يكون الغرض مما لم يظهر لنا والا كان شرع الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما سبق تقديره فلم يبق
الا ان يكون مشروعا لما ظهر واذا كان ذلك مظنونا فيجب العمل به لان الظن واجب الاتباع فى الشرع ويدل
على ذلك اجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه فى الاحكام الشرعية فى ذلك ما اشتهر عنهم فى فرض عمر من
تقدير حد شارب الخمر بثمانين جلدة بسبب ما وقع لهم من قول على عم ارى انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فارى ان تقام عليه حد المفترين اقامة للشرب الذى هو مظنة الافتراء مقام الافتراء فى
حكمه ومن ذلك حكمهم فى امامة ابى بكر بالراى والظن وقياسهم العهد على العقد فى الامامة ورجوعهم الى
اجتهاد ابى بكر فى قتال بنى حنيفة حيث امتنعوا من اداء الزكوة واتفاقهم على كتبة المصحف وجمع القران
بين الدفتين بالراى والظن واتفاقهم على الاجتهاد فى مسئلة الجد والاخوة على وجوه مختلفة ومن ذلك
ما اشتهر عن احاد الصحابة من العمل بالظن والراى من غير نكير عليه فمن ذلك قول ابى بكر اقول فى الكلالة
براى وحكمه بالراى فى التسوية فى العطاء ومن ذلك قول عمر اقول فى الجد برايى واقضى فيه براى وقضى
فيه باراء مختلفة وقوله فى حديث الجنين لولا هذا لقضينا فيه برايناو تشريكه فى مسئلة الحمارية لما قيل له
هب ان ابانا كان حمارا السنا من ام واحدة ومن ذلك ما نقل عن عثمن انه قال لعمر فى بعض الاحكام ان اتبعت

رايك فوايك اشد وان تمتنع من قبلك فنعم ذلك الراى المعين ذلك من الوقايع التى لا تحصى فان قيل
لا نسلم استلزام شرع الاحكام الحكم والمقاصد وذلك لان شرع الاحكام من صنع الله تعالى وصنعه اما ان
يستلزم الحكمة والمقصود او لا يستلزم والاول ممتنع لتسعة عشر وجها الاول ان القايل قايلان يقول
بان افعال العبيد مخلوقة لله تعالى وقايل يقول انها مخلوقة للعبيد فمن قال انها مخلوقة لله تعالى فيلزمه من ذلك
ان يكون خالقا للكفر والمعاصى وانواع الشر ومع انه لا حكمة ولا مقصود فى خلق هذه الاشيا ومن قال مخلوقة
للعبيد فانما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق الله تعالى القدرة لهم على ذلك فخلقه القدرة الموجبة لهذه
الاشياء لا يكون لحكمة الثانى انه لو استلزم فعله الحكمة لما امات الانبياء وانظر ابليس ولما اوجب تخليد
اهل النار فى النار لعدم الحكمة فى ذلك الثالث لو كان لحكمة ومقصود فعند تحقق الحكمة لا يخلو اما ان يجب
الفعل بحيث لا يمكن عدمه ولا يجب فان كان الاول فيلزم منه ان يصير البارئ تعالى مضطرا غير مختار وان
لم يجب الفعل فقد امكن وجوده تارة وعدمه تارة وعند ذلك اما ان يترجح احد الممكن على الاخر المقصود او لا
لمقصود فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثانى فهو المطلوب
الرابع انه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود فذلك المقصود اما ان يكون حادثا او قديما
فان كان الاول فاما ان يتوقف حدوثه على مقصود اخر او لا يتوقف والاول يلزم منه التسلسل والثانى
هو المطلوب وان كان الثانى فيلزم مع ذلك الغاوه او لم يظهر منه ذلك فهذه جملة الاقسام المذكورة
غير ان الواقع منها فى الشرع لا يزيد على خمسة القسم الاول ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف
فى خصوص الحكم وعموم الوصف فى عموم الحكم فى اصل اخر وذلك كما فى الحاق القتل بالمثقل بالمحدد بجامع القتل
العمد العدوان فانه قد ظهر تاثير خصوص القتل العمد العدوان فى عين الحكم وهو وجوب القتل فى المحدد وظهر
تاثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل من حيث هو قصاص فى الايدى
وهذا القسم هو المعبر عنه بالملايم وهو متفق عليه بين القياسيين ومختلف فيما عداه القسم الثانى
ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم من غير ان يظهر اعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم
فى اصل اخر متفق عليه ولا جنسه فى جنس ذلك الحكم ولا جنسه فى عين ذلك الحكم ولا جنسه فى جنسه
ولا دل على كونه علة لا نص ولا اجماع لا بصريحه ولا بايمائه وذلك كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول
النبيذ وقد ثبت اعتبار عينه فى عين التحريم فى الخمر ولم يظهر تاثير عينه فى جنس ذلك الحكم ولا جنسه
فى عينه ولا جنسه فى جنس ولا اجماع عليه فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا
يكون معتبرا بنص ايضا وهذا هو المناسب القريب وهو مختلف فيه بين القياسيين وقد انكره بعضهم وانكاره
غير صحيح لانه يفيد الظن بالتعليل ولهذا فانا اذا راينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة

مع انه لم يعهد من حاله قبل ذلك شئ فلا يرجع الى المكافات وعلمنا غلب على الظن ان العلة ما رتب الحكم عليه
والذى يؤيد ذلك انه لا يخلو اما ان يكون الحكم قد ثبت لعلة او لا لعلة فان كان لا لعلة فهو بعيد لما سبق تقريره
من امتناع خلو الاحكام عن العلل وان كان لعلة فاما ان يكون لما ظهر او لغيره الاظهر الاول يلزم منه التعبد وهو
بعيد على ما عرف والثانى هو المطلوب فان قيل الفرق بين ما نحن فيه وبين صورة الاستشهاد انا قد الفنا من
تصرفات العقلاء مقابلة الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة فكان ذلك من قبيل القسم الاول وهو الملايم
المتفق عليه لا من قبيل القسم الثانى وهو القريب المختلف فيه قلنا نحن انما نفرض الكلام فى شخص لم نعهد من
حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة فلا يكون من الملايم المتفق عليه ولا من الملغى ومع ذلك فان التعليل يظهر
من فعله لكل عاقل نظرا الى ان الغالب انما هو غلبة طبيعة المكافات بالانتقام والاحسان فى حق العاقل كان الغالب
من الشارع اعتبار المناسبات دون الغائها وليس هذا من القسم الاول فى شئ لان القسم الاول مفروض فيما علم
من الشارع اعتبار العين فى العين فيه والجنس فى الجنس والفرق بين الامرين ظاهر القسم الثالث ان يكون الشارع
قد اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم لا غير اى انه لم يعتبر مع ذلك عينه فى ولا عينه فى جنسه ولا جنسه فى عينه
ولا دل عليه نص ولا اجماع وهذا ايضا من جنس المناسب القريب المختلف فيه بين القياسيين الا انه دون القسم
الثانى وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص فى الخصوص لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من
اعتبار العموم فى العموم وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحايض والمسافر فى جنس التخفيف فان عين
مشقة الحايض لم يثبت عين مشقة المسافر بل من جنسها وعين التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزايدتين
ليس عين التخفيف عن الحايض باسقاط اصل الصلوة بل من جنسها واعلم ان الوصف المعلل به وكذلك الوصف الحكم
المعلل له اجناس منها ما هو عال ليس فوقه ما هو اعلى منه ومنها ما هو قريب اليه ليس بينه وبينه واسطة ومنها
ما هو متوسط بين الطرفين اما على السواء او انه الى احد الطرفين اقرب من الاخر فاما الجنس العالى الحكم الحايض
بكونه حكما واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك واخص من الوجوب العبادة وغير العبادة واخص من
العبادة الصلوة وغير الصلوة واخص من الصلوة الفرض والنفل واما الجنس العالى للوصف الخاص وكونه وصفا تناط
الاحكام به واخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه الشبهى واخص منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ
النفس والعقل وعلى هذا النحو فالظن فى هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس
العالى والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن فما كان الاشتراك فيه
بالاعم فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب فى الصعود والنزول القسم الرابع المناسب الذى
لم يشهد له اصل من اصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ولا ظهر الغاوه فى صورة ويعبر عنه
بالمناسب المرسل وسياق الكلام فيه فيما بعد القسم الخامس المناسب الذى لم يشهد اصل بالاعتبار بوجه

من الوجع وظهر مع ذلك الغائلة واعراض الشارع عنه فى صورة فهذا مما اتفق على ابطاله وامتناع التمسك
به وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع فى نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه المناسبة فى المستبقى لكونه منافيا لما سلمه ولا يجب على المستدل بيان المناسبة فى الوصف المستبقى
وان لم يبين المعترض تسليم ذلك فللمستدل طريق صالح فى دفع السؤال من غير حاجة الى بيان المناسبة فى الوصف
المستبقى وهو ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور والتعدية اولى من
القصور على ما يأتى تقريره فى الترجيحات **المسلك الخامس** فى اثبات العلة المناسبة والاخالة ويشتمل على
ثمانية فصول **الفصل الاول** فى تحقيق معنى المناسبة قال ابو زيد المناسبة عبارة عما لو عرض على العقول لتلقته
بالقبول وما ذكره وان كان موافقا للوضع اللغوى حيث يقال هذا الشىء مناسب لهذا الشىء اى ملايم له غير
ان تفسير المناسب بهذا المعنى وان امكن ان يتحققه الناظر مع نفسه فلا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه
فى مقام النظر لامكان ان يقول الخصم هذا مما لم يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وان تلقاه
عقل غيرى بالقبول فانه ليس الاحتجاج على بتلقى عقل غيرى بالقبول فانه ليس الاحتجاج على غيرى بعدم
تلقى عقلى له بالقبول وعلى هذا بنى ابو زيد امتناع التمسك فى اثبات العلة فى مقام النظر بالمناسبة وقران
الحكم بها وان لم يمتنع التمسك بذلك فى حق الناظر لانه لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله والحق فى ذلك
ان يقال المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون
مقصودا من شرع ذلك الحكم وسواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة
او دفع مفسدة وهو ايضا غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له
تعلق بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له ولا يخفى امكان اثبات مثل ذلك فى مقام النظر على
الخصم بالعرض على الخصم واصراره على المنع كان معاندا **الفصل الثانى** فى تحقيق معنى المقصود المطلوب
من شرع الحكم والمقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالى
الرب تعالى عن الضرر والانتفاع وربما كان ذلك مقصودا للعبد لانه ملايم له وموافق لنفسه ولذلك اذا
خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه واذا عرف ان المقصود من شرع الحكم انما هو تحصيل
المصلحة او دفع المضرة فذلك اما ان يكون فى الدنيا او فى الاخرى فان كان فى الدنيا فشرع الحكم اما ان يكون
مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل
فى المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق بعين الملك والمنفعة كما فى البيع والاجارة ونحوه واما الثانى فكالقضاء
بتحريم القتل وايجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية
المعصومة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل فى النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح لا انه

يحصل

يحصل لاصلها لحصولها بنفس انعقاد التصرف وصحته واما فى الاخرى فالمقصود الغائية اليها من شرع الحكم
لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب فالاول كالحكم بايجاب الطاعات وافعال العبادات لافضائه
الى نيل الثواب ورفع الدرجات والثانى كالحكم بتحريم افعال المعاصى وشرع الزواجر عليها دفعا للمحذور
العقاب المترتب عليها **الفصل الثالث** فى بيان مراتب افضاء الحكم الى المقصود من شرع الحكم الى المقصود
من شرع الحكم واختلافها والمقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا او ان الحصول وعدمه
متساويان او ان عدم الحصول راجح على الحصول اما الاول فمثاله افضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك
واما الثانى فكشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات فانه مظنون الحصول
راجح الوقوع اذ الغالب من حال العاقل انه اذا قتل انه لا يقدم على القتل فتبقى نفس المجنى عليه الى نظائره من
الزواجر وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل مع شرع القصاص كثيرا واما القسم الثالث فقل ما
يتفق له فى الشرع مثال على التحقيق بل على طريق التقريب وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه
الى ذلك متردد حيث انا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الترجيح والغلبة
لاحد الفريقين على الاخر فى العادة ومثال القسم الرابع افضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التوالد
والتناسل فانه وان كان ممكنا عقلا غير انه بعيد عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا فهذه الاقسام الاربعة وان كانت
مناسبة نظرا الى انها موافقة للنفس غير ان اعلاها القسم الاول ليقينه ويليه القسم الثانى لكونه مظنونا
راجحا ويليه الثالث لتردده ويليه الرابع لكونه مرجوحا والقسمان الاولان على صحة التعليل بها عند القائلين بالمناسبة
واما القسم الثالث فلكون المقصود منهما غير ظاهر للمساواة فى الثالث والمرجوحية فى الرابع فالاتفاق واقع
على صحة التعليل بهما اذا كان ذلك فى احاد الصور الشاذة وان كان المقصود ظاهرا من الوصف فى غالب صور
الجنس والا فلا وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة
الى الآيسة الا انه ظاهر فيما عداها وعلى هذا فلو خلا الوصف الذى رتب عليه الحكم عن المقصود الموافق
للنفس قطعا وان كان ظاهرا فى غالب صور الجنس كما فى لحوق النسب فى نكاح المشرقى للمغربية وشرع الاستبراء
فى شراء الجارية المعروفة فراغ الرحم فيما اذا اشترى الجارية ممن باعها منه فى مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ
رحمها من غيره قطعا وان كان ذلك ظاهرا فى غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور فلا يكون مناسبا
ولا يصح التعليل به لان المقصود من شرع الاحكام الحكم فشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا
فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابى حنيفة **الفصل الرابع** فى اقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف
مراتبه فى نفسه وذاته وهو لا يخلو اما ان يكون من قبيل المقاصد الضرورية او لا من قبيل او لا من قبيل
المقاصد الضرورية فان كان من قبيل المقاصد الضرورية فاما ان يكون اصلا او لا يكون فان كان اصلا فهو

الراجع الى المقاصد الخمسة التي لم تخل عن رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس
والعقل والنسل والمال فان حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي اعلى مراتب المناسبات والحصر في هذه
الخمسة انواع انما كان نظرا الى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة اما حفظ الدين فبشرع قتل
الكافر المضل وعقوبة الداعي اليه واما حفظ النفوس فبشرع القصاص واما حفظ العقول فبشرع الحد على شرب المسكر
واما حفظ الاموال التي بها معاش الخلق فبشرع الزواجر للغصاب والسراق واما ان لم يكن اصلا فهو التابع
المكمل للمقصود الضروري وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي الى الكثير وان لم يكن
مسكرا فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله وانما يحرم القليل للتكميل والتتميم
وان لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية فاما ان يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس اليه فان كان من قبيل ما تدعو
اليه الحاجة فاما ان يكون اصلا او لا يكون اصلا فان كان اصلا فهو القسم الثاني الراجع الى الحاجات الزائدة وذلك كتسليط الولي
على تزويج الصغيرة لا لضرورة الحاجة اليه بل لحاجة تقييد الكفو الراغب خيفة فواته عند دعو الحاجة اليه
بعد البلوغ لا الى خلف واما تسليط الولي على تربية الصغيرة وارضاعها وشرى المطعوم والملبوس لها فليس
من هذا القبيل بل من قبيل الضروريات الاصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وهذا القسم في الرتبة دون
القسم الاول ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه دون القسم الاول وهو محل المعارضة مع ما كان من قبيل التكملة
والتتمة للقسم الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما وان لم يكن اصلا فهو التابع الجاري مجرى التتمة
والتكملة للقسم الثاني وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وتكميل
مقاصده وان كان اصل المقصود حاصلا دون ذلك وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم اما بالنظر الى
المقصود الذي هو من باب الضروريات والحاجات فظاهر واما بالنظر الى ما هو من قبيل التكملة للمقصود
الضروري فلكونه مكملا لما ليس بضروري واما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة فهو القسم
الثالث وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية احسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب
العبد اهلية الشهادة من حيث ان العبد نازل القدر والمنزلة لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته فلا
يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس على ما الفوه وعهدوه من محاسن العادات
وان كان لا يتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة ولا هو من قبيل التكملة لاحدهما وليس هذا من قبيل سلب
ولاية على الطفل فان سلب ولاية من قبيل الحاجات لان الولاية على الطفل تستدعي الخلو والفراغ
والنظر في احواله واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع له من ذلك ولا كذلك
في الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان **الفصل الخامس** اختلفوا في الحكم اذا ثبت بوصف مصلحي
على وجه يلزم منه مفسدة مساوية له او راجحة عليه هل تنخرم مناسبته ام لا فاثبته قوم ونفاه آخرون وقد احتج من قال

بنفي المناسبة بوجوه اربعة الاول ان مناسبة الوصف مبني على ما فيه من المصلحة والمصلحة امر حقيقي لا تختل ب
معارضة المفسدة ودليله ان المصلحة والمفسدة المتعارضان اما ان يتساويا او يترجح احدهما على
الاخرى فان كان الاول فاما ان تبطل كل واحدة منهما بالاخرى او ان تبطل احداهما بالاخرى من غير
عكس او لا تبطل واحدة منهما بالاخرى الاول محال لان عدم كل واحدة منهما انما هو بوجود الاخرى وذلك
يوجب وجودهما مع عدمهما ضرورة ان العلة لا بد وان تكون متحققة مع المعلول والثاني محال لعدم الاولوية
والثالث هو المطلوب وان كان احداهما ارجح من الاخرى فلا يلزم ابطال المرجوحة الا ان يكون بينهما
منافاة لما بيناه من جواز اجتماعهما في القسم الاول وان الراجحة لاجل المرجوحة او لا ينتفي منها شيء فان كان
الاول فهو محال لان التساوي المتحقق في القسم الاول ولانه ليس انتفاء بعض الراجح وبقاء بعضه اولى من العكس
ضرورة التساوي في الحقيقة وان تفاوتا فالكلام في الراجح كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع واذا ثبت ان
المصلحة لا تختل بمعارضة المفسدة فالعقل يقضي بمناسبتها للحكم وبالنظر الى المعارض يقضي بانتفاء الحكم
لاجل المعارض ولهذا يحسن من العاقل ان يقول الداعي لي الى اثبات الحكم موجود غير انه منعني منه مانع
ولو اختلت مناسبة الوصف لما حسن من العاقل هذه المقالة الوجه الثاني انه قد يتعارض في نظر الملك
عند الظفر بجاسوس عدو المنازع له في ملكه قتله وعقوبته زجرا له ولامثاله عن العود الى مثله والاحسان
اليه واكرامه اما للاستهانة بعدوه او لقصد كشف اسراره واي الامرين سلك فانه لا يعد خارجا عن مذاق
الحكمة ومقتضى المناسبة وان لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله وسواء تساويا او كان احدهما
ارجح الثالث انه اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث فانه يتعارض في نظر الناظر تقديم
الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصوبة والغاء الامومة
وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة ومع ذلك فالعقل يقضي بمناسبة النظرين من غير احتياج
الى ترجيح بان ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسبة غير خارج عن مذاق العقول ولو كان الوصف المصلحي معتبرا
في مناسبته لما كان كذلك الوجه الرابع ان الشارع قد ورد بصحة الصلوة في الدار المغصوبة نظرا الى ما فيها
من المصلحة وبتحريمها نظرا الى ما فيها من مفسدة الغصب فلو اشترط الترجيح في المناسبة لما ثبت
الصحة ولا التحريم بتقدير التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ولا حكم الصحة بتقدير رجحان
مفسدة الغصب ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم المناسبة وهذه الحجج ضعيفة اما
الحجة الاولى فلقائل ان يقول ان اردت ان مناسبة الوصف تبتني على انه لا بد في المناسبة من تحقق المصلحة
على وجه لا يستقل بالمناسبة فمسلم ولكن لا يلزم من وجود بعض ما لا بد منه في المناسبة تحقق المناسبة وان
اردت انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع وذلك لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة عرفي

واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او الراجحة مناسبة ولهذا ان من تحصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا فى تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان ذلك مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وقول القائل ان الداعى موجود فالمراد به المصلحة دون المناسبة وقوله غيرانه بعض عنه مانع وان كان صحيحا فى العرف فليس ذلك الا لاخلال المانع المفسدى بمناسبة المصلحة لا بمعنى ان الاستقاء محال على المفسدة مع وجود المناسب للحكم وعلى هذا نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوى او تقدير المرجوحية احداهما فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة ضرورة فوات شرط المناسبة لا لان كل واحدة منهما علة للاخلال بمناسبة الاخرى او احداهما ليلزم فى ذلك ما قيل واما الحجة الثانية فلقائل ان يقول ايضا مهما لم يترجح فى نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احاد الطريقين من الاحسان والاساءة بمقتضى الحالة الراهنة فان فعله لا يكون مناسبا ويكون تصرفه خارجا عن تصرف العقلاء واما الحجة الثالثة فلقائل ان يقول لا نسلم جواز الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح فى نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الجزم بمناسبة الجزم الوصف فى نفس الامر وقطعا لجواز ان يكون فى نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه واما الحجة الرابعة فبعيدة عن التحقيق وذلك لان الكلام انما هو مفروض فى اثبات حكم المصلحة يلزم من اثباته تحصيلا للمصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكره من مفسدة تحريم الغصب وهى شغل ملك الغير لا نسلم من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلوة فانا وان لم نقض بصحة الصلوة فالمفسدة من الغصب لا تختل بل هى باقية بحالها ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير لانتفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة وليس كذلك وحيث لم يكن مفسدة تحريم الغصب لازمة عن حكم المصلحة كان من المناسب اعتبار كل واحدة منهما فى حكمها دون المصلحة والمفسدة اذ لا معارضة بينهما على ما تقرر واذا تقرر توقف المناسبة على الترجيح فللعمل ترجيح وصفه بطريق تفصيلية تختلف باختلاف المسايل وله الترجيح بطريق اجمالى يطرد فى جميع المسايل وحاصله ان يقول المعلل لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه فى محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ان يكون الحكم قد ثبت تعبدا وهو خلاف الاصل لوجهين الاول ان الغالب من الاحكام تعقل دون التعبد فادراج ما نحن منه تحته اولى الثانى انه اذا كان معقول المعنى كان الحكم اقرب الى الانقياد واسرع الى القبول فان الانقياد الى المعقول المالوف اقرب حالا ليس كذلك فكان افضى الى المقصود من شرع الحكم لكن لقايل ان يقول ما ذكرتموه من البحث عن وصف اخر يمكن اضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به وان دل على جهة ترجيح المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها وهو عدم الاطلاع على ما به تكون راجحة على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر به وليس احد البحثين

اولى من الاخر فان قلتم بل ما ذكرناه اولى من جهة ان بحثنا عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم فمحله متحد وبحثكم انما هو عما به الترجيح وهو غير منحصر فى محل الحكم فان ما به الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العلة وقد يكون بامر خارج عنها كما يأتى ذكره فكان ما ذكرناه اولى قلنا ما به الترجيح ان كان خارجا عن محل الحكم فلا يتحقق به الترجيح فى محل الحكم فقد استوى البحثان فى اتحاد محليهما لا ترجيح لهذه الجهة وبتقدير تسليم اتحاد بحث المستدل والتعدد فى محل بحث المعترض غير ان الظن الحاصل من البحثين ان يكون متساويا او متفاوتا وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعترض فلا ترجيح فى جانب المستدل وانما يترجح بتقدير ان يكون ظنه راجحا ولا يخفى ان ما يقع على تقدير من تقديرين يكون اغلب من ما لا يقع الا على تقدير واحد ينبغى ان يعلم ان اشتراط الترجيح فى تحقيق المناسبة انما يتحقق على راى من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها وجواز حالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضى فلا يتخلله من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فان انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضى اما ان يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضى للاثبات او مساو له او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قيل بمناسبة المقتضى للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم منفيا لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك ايضا وان كانت مفسدة المانع مرجوحة فقد قيل بانتفاء الحكم له ولولا مناسبته للانتفاء لما انتفى الحكم به لو جاز ان ينتفى الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب والله اعلم الفصل السادس فى كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان اقسامها فنقول الحكمة اللازمة لضابطها اما ان يكون ناشئة عنه واما ان لا يكون ناشئة عنه والتى لا يكون ناشئة عنها عنه اما ان تكون للوصف دلالة على الحاجة اليها او لا يكون كذلك فالاول كشرع الرخصة فى السفر لدفع المشقة الناشئة عن السفر والثانى الحكم بصحة البيع لافضائه الى الانتفاع العوض فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهرا وليس ناشئا عن البيع ولكن البيع وهو التصرف الصادر من الاهل فى المحل وهو الايجاب والقبول دلالة على الحاجة اليه والثالث كما فى ملك النصاب الزكاتى فانه مناسب لايجاب الزكوة من حيث انه نعمة والنعمة تناسب الشكر لافضاء الشكر الى زيادة النعمة على ما قال تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم والزكوة صالحة ان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة والاظهار للنعمة فى العرف يعد شكرا ولا يخفى ان ما مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لترتيب ايجاب الزكوة على ملك النصاب وليس زيادة النعمة عن نفس ملك النصاب ناشئة عنه كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ولا للملك النصاب دلالة على الحاجة الى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع الفصل الرابع فى اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره فنقول الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا فى نظر الشارع او لا يكون معتبرا فان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او بترتيب الحكم

على وفقه فى صورة بنص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع فليسم المؤثر على ما سبق تحقيقه فى
المسايل المتقدمة وان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فى صورة فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة
اقسام وذلك لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان
معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان يكون معتبرا فى عين الحكم او فى جنسه او فى عينه و
جنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه لا بخصوصه فاما ان يكون معتبرا فى عين الحكم او جنسه او فى
عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا فى عين الحكم او جنسه
او فى عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا فلا يخلو اما ان يظهر العلة ولا يلزم من ذلك صحة كون
المستبقى علة لان صحة العلة انما يكون بالنظر الى الموجود مصححها لا بالنظر الى انتفاء معارضها قلنا اذا كان
الباحث مسلما عدلا فالظاهر انه صادق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف اخر وعند ذلك فالظاهر
نفى الوصف لا يكون مستندا الى عدم العلم به بل بناء على الظن بعدمه فان الظن بعدم الشئ ملازم للبحث
عن ذلك الشئ ممن هو اهله مع عدم الاطلاع عليه وعند ذلك فالظاهر انه لو كان الخصم يعلم وجود وصف
اخر لا برزه واظهره افحاما لخصمه واظهارا للعلم حسب الحاجة الى اظهاره فدعوى العلم منه بوجود وصف اخر
من غير بيان مع امكان البيان لا يكون مقبولا لظهور العناد فيه ولو بين الخصم وجود وصف اخر فلا بد ان
يبين ابطاله ليتم حصر المستدل به غير انه اذا ادرجه فى الابطال مع ما ابطله فانه لا يعد منقطعا فيما يقصد من
التعليل بالوصف المستبقى واذا ثبت انحصار الاوصاف فى العدد المذكور فلا يخفى انه اذا اخرج البعض
عن درجة الاعتبار تعين انحصار التعليل فى المستبقى فانه وان جاز ان يكون الحكم تعبدا غير انه بعيد لما
سبق تقديره وليس القضا بكون المستبقى علته بناء على ابطال ما عداه العارض بل على ان الحكم فى محل التعليل لا بد
له من علة ظاهرا وعند ذلك فيغلب على الظن انحصارها فى الاوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال
البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقى ويكون ذلك الظن مستفادا من جملة القواعد الممهدة لا من نفس ابطال
المعارض هذا كله فى حق المناظر واما الناظر المجتهد فانه مهما غلب على ظنه شئ من ذلك فلا يكابر نفسه
وكان مؤاخذا بما اوجبه ظنه وعند ذلك فلا بد من بيان طرق الحذف الطريق الاول ان يبين المستدل
ان الوصف الذى استبقاه قد ثبت به الحكم فى صورة بدون المحذوف وهو ملقب بالالغاء وهو شبيه بالعكس
الذى ليس بمقبول فيتان المفرق بينهما ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى فانه لو ثبت دونه كما
ثبت دون المحذوف كان ذلك الغاء للمستبقى ايضا وعند تبين استقلال المستبقى بالتعليل ومع ظهور
ذلك فيمتنع ادخال الوصف المحذوف فى التعليل فى محل التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل فى
الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع ويمتنع ايضا اضافة الحكم فى محل التعليل

الى الوصف المحذوف لا غير لما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله
وهو ممتنع لكن للقايل ان يقول دعوى استقلال الوصف المستبقى فى صورة الالغا بالتعليل من مجرد
اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف غير صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف
فى صورة الالغا فى التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان
ذلك كافيا فى اصل القياس ولم يكن الى البحث والسبر حاجة وكذا حاجة من الطرق فاذا لا بد من بيان
الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان شرع المستدل فى بيان الاستقلال
ببعض طرق اثبات العلة فان بين الاستقلال فى صورة الالغاء بالبحث والسبر كما اثبت ذلك فى الاصل
الاول فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان تكون اصلا للعلة وتبينا ان الاصل الاول
لا حاجة اليه فان المصير الى اصل لا يمكن التمسك به فى الاعتبار الا بذكر صورة اخرى مستقلة بالاعتبار
يكون نظرا بالتغيير فائدة وان بين الاستقلال بطريق اخر فيلزمه مع هذا المحذور محذور اخر وهو الانتقال
من اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق اخر وهو شنيع فى مقام النظر الطريق الثانى ان يكون
ما يحذفه من جنس ما الفنا من الشارع عدم الالتفات اليه فى اثبات الاحكام كالطول والقصر والسواد
والبياض ونحوه الطريق الثالث ان يكون ما يحذفه من جنس ما الفنا من الشارع الغاه فى جنس ذلك الحكم
المعلل فيجب الغاؤه وان كان مناسبا وذلك كما فى قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شركا له من عبد
قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تعقيب مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق نظرا الى ما
عهد من الشارع التسوية بين الذكر والانثى فى احكام العتق الغينا صفة الذكورة فى السراية
بخلاف ما عداه فى الاحكام الطريق الرابع اذا قال بحثت فى الوصف المحذوف فلم اجد فيه
مناسبة ولا ما يوهم المناسبة وكان اهلا للنظر والبحث عدلا فالظاهر صدقه وان الوصف غير مناسب
ويلزم من ذلك حذفه ضرورة كون العلة فى الاصل بمعنى الباعث على ما تقرر تحقيقه وامتناع اعتبار ما لا يكون
مناسبا فان قيل البحث والسبر وان دل على عدم المناسبة فى الوصف المحذوف فللمعترض ان يقول بحثت
فى الوصف المستبقى فلم اجد فيه مناسبة وعند ذلك فان بين المستدل المناسبة فيه فقد انتقل فى اثبات
العلة من طريقة السبر الى المناسبة وان لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف
المستدل قلنا اذا كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين فلا يسمع منه
بعد بيان المستدل نفى المناسبة فى الوصف المحذوف منع ثمنه انه لو لم يكن ممتنعا البيع صحيحا لم
يكن محرما اذ هو معنى نفى الصحة واذا لم يكن محرما فعبثا كان التعاطيه عبثا والعبث مكروه والمكروه لا يحل
عند ذلك فيلزم من نفى الصحة لتعدد المحل مع انتفاء الصحة وهذا مما اختلف فى كونه موحيا اليه

فذهب قوم الى امتناع الايماء تمسكا منهم بان الايماء انما يتحقق اذا دل بوضعه على الوصف والحكم كما سبق
من الامثلة واما اذا دل على الوصف بالوضع وكان الحكم مستنبطا منه فلا يدل ذلك على كونه مومى اليه
كما اذا دل اللفظ على الحكم بوضعه وكان الوصف مستنبطا فانه لا يدل على الايماء الى الوصف وذلك
كما في قوله عليه الصلوة والسلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم والشدة المطربة علة
مستنبطة منه وليست مومى اليها وذهب المحققون الى كونه مومى اليه وهو الحق وذلك لانه اذا كان اللفظ
بصريحه يدل على الوصف وهو الحل والصحة ملازمة له لا انفكاك فاثبات الحل وصفا يدل على ارادة ثبوت
الصحة ضرورة كونها ملازمة للحل فيكون ثابتا باثبات الشارع له مع وصف الحل واثبات الشارع الحكم مقرونا
بوصف مناسب دليل الايماء الى الوصف كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعا ضرورة تساويهما في الثبوت
وان اختلفا في طريق الثبوت بان كان احدهما ثابتا بدلالة اللفظ وضعا والاخر مستنبطا من مدلول اللفظ
وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف
لا من جهة كون الحكم ثابتا بطريق الوضع وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف مستنبط
منه وذلك لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به كما في المثال المذكور لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح
به ولا مناسبته المحققة قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل كما تقدم تحقيقه والمعتبر في الايماء ان
يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول كلامه والامران مفقودان
في الوصف المستنبط بخلاف الحكم مع الصحة

المسلك الرابع في اثبات العلة بالسبر والتقسيم وذلك
ان يقال الحكم الثابت في الاصل اما ان يكون ثابتا بعلة او لا لعلة لا جائز ان يقال بالثاني اذ هو خلاف
اجماع الفقهاء على ان الحكم لا يخلو عن علة اما بجهة الوجوب كما قالت المعتزلة او لا بجهة الوجوب كقول اصحابنا
وبتقدير جواز خلوه عن العلة فخلوه عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الاحكام وذلك يدل ظاهرا
على استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلة واذا كان لا بد له من علة فاما ان تكون ظاهرة او غير ظاهرة لا جائز
ان تكون غير ظاهرة والا كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجوه ثلثة الاول ان اثبات العلة بجهة التعقل
اغلب من اثباته بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن الثاني انه اذا كان الحكم
معقول المعنى كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية
على وزان التصرفات العرفية الثالث انه اذا كان الحكم معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع
في القبول فكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة
فاذا قال الناظر الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين او ثلثة مثلا لاني بحثت وسبرت فلم اطلع على ما سواه
وكان اهلا للنظر بان كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما

يقول

يقول والغالب من حالة الصدق غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور من الاوصاف او قال
الاصل عدم كل ذلك الدليل فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه واذا ثبت حصر الاوصاف فيما
عينه فاذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار في التعليل بدليل صالح ما عدا عليه
بحيث يغلب على الظن ذلك فيلزم من مجموع الامرين انحصار التعليل فيما استبقاه ضرورة امتناع
خلو محل الحكم عن علة ظاهرة وامتناع وجود ما وراء الاوصاف المذكورة وامتناع ادراج المحذوف
في التعليل لما دل عليه من الدليل فان قيل لعله لم يبحث ولم يسبر وان بحث واستبر فلعله وجد وصفا
وربما ادعى الحصر فيه ولم يذكره ترويجا لكلامه وان لم يجد شيئا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه فان
عدم العلم بالوصف جهل به والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث
فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود وصف اخر وراء المذكور وعند ذلك فلا
ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بمناقضته ثم وان دل ذلك على حصر الاوصاف
فيما ذكره فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يلزم منه انحصار التعليل بالمستبقى
ان لو كان الحكم في محل التعليل معقول المعنى واما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا لانه جاز ان يشترك
المحذوف والمستبقى في انتفاء الاعتبار وان كان الحكم معقول المعنى فغايته ما في صلاحية الوصف منه تقدم
الصنع والمصنوع وهو محال الخامس انه تعالى قد كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كابي جهل وعتبة وذلك مما
يستحيل معه الايمان والا كان علمه جهلا والتكليف بما لا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم
فعله مجرد عن الغرض والحكمة السادس ان حكم الله تعالى هو كلامه وخطابه وكلامه قديم والمقصود لا جائز
ان يكون قديما والا لزم منه وجود قديم غير الباري تعالى وصفاته وهو محال وان كان حادثا فيلزم منه
تعليل القديم بالحادث وهو ممتنع السابع ان خلق الله تعالى العالم في وقته المحدود مع جواز خلقه قبله او بعده
وتقديره للشكلة المعهود مع جواز ان يكون اصغر او اكبر مما لا توقف فيه على غرض ومقصود الثامن انه لو كان
له في فعله غرض ومقصود لم يخل اما ان يكون فعله لذلك الغرض اولى من تركه او لا يكون اولى فان كان الاول
فيلزم منه ان يكون الرب تعالى مستكملا بذلك الصنع وناقصا قبله وهو محال وان لم يكن فعله اولى من الترك
امتنع الفعل لعدم الاولوية التاسع ان الحكم والمقاصد خفية وفي ربط الاحكام الشرعية بها ما يوجب
الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها بالبحث عنها والحرج منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
العاشر ان وجود الحكمة مما يجب تاخره عن وجود شرع الحكم وما يكون متاخرا في الوجود يمتنع ان يكون علة لما
هو متقدم عليه الحادي عشر انه لو كان شرع الاحكام للحكم لكانت مفضية لها قطعا وذلك لان الله تعالى قادر
على تحصيل تلك الحكمة قطعا فلو فعل ما فعل قصدا لتحصيل تلك الحكمة لكان الظاهر منه انه يفعله

على وجه تحصل تلك الحكمة به قطعا واكثر الاحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن انها حكم لها
قطعا الثانى عشر انه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى قادرا على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون
شرع الحكم او لا يكون قادرا عليه لا جائز ان لا يكون قادرا اذ هو صفة نقص والنقص على الله عز وجل محال وان كان
قادرا على ذلك فشرع الحكم وتحصيله فى البين لا يكون مفيدا بل محض عناء وتعب الثالث عشر ان خلق الكافر
شقيا فى الدنيا مخلدا فى العذاب فى الاخرى مما لا حكمة فيه ولا مقصود الرابع عشر ان الله تعالى قد اوجب على المكلف
معرفته وذلك اما ان يكون على العارف به او على غير العارف فالاول فيه تحصيل الحاصل والثانى يلزم منه
المحال حيث اوجب على من لا يعرفه مع توقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته وهو دور فلا مصلحة فى شئ
من ذلك الخامس عشر ان الله تعالى قد اقدر العباد على المعاصى وتركهم يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر
على منعهم من ذلك ولم يفعل شيئا من ذلك وذلك مما لا حكمة فيه السادس عشر ان الحكمة انما تطلب فى حق من
يميل بنفسه فى صنعه الى جلب نفع او دفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك السابع عشر ان الحكمة انما تطلب فى فعل
من لو خلا فعله عن الحكمة لذم والرب تعالى يتعالى عن ذلك ويتقدس لكونه متصرفا فى ملكه بحسب ما يشاء ويختار
من غير سؤال عما يفعل على ما قال عم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وان لم يكن فعله مستلزما للحكمة فهو
المطلوب سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة ولكن لا يلزم ان يكون ما ظهر من المناسب علة ولو كان يدل
المناسب على كونه علة لكانت اجزاء العلة للمناسبة علة لا بل غايته ان يكون جزء علة ولا يلزم من وجود جزء
العلة فى الفرع وجود الحكم سلمنا غلبة الظن بكون ما ظهر من المناسب علة ولكن لا نسلم وجوب العمل بالظن مط
لما سنبينه فى مسئلة كون القياس حجة وما ذكروه من الدلائل فسياتى الكلام عليها ايضا فى مسئلة كون
القياس حجة والجواب عما ذكروه من المنع ما سبق تقريره وعن الشبهة الاولى من ثلثة اوجه الاول ان
القدرة انما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير والكفر وانواع المعاصى والشرور فراجعة الى مخالفة
نهى الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة فى شئ الثانى وان سلمنا ان جميع ذلك مخلوق لله تعالى فنحن
لا ندعى ملازمة الحكمة فى افعاله مط حتى يطرد ذلك فى كل مخلوق بل انما ندعى ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة
فيه وذلك ممكن فيما عدا انواع الشرور والمعاصى ولا ندعى ذلك قطعا بل ظاهرا الثالث وان سلمنا لزوم
الحكمة لافعاله مط ولكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعا لجواز ان يكون لازمها حكم لا يعلمها
سوى الرب تعالى وبهذين الجوابين الاخيرين يكون جواب الشبهة الثانية وعن الثالثة ان وجود الفعل ان
قدر تحقق الحكمة غير واجب بل هو تبع لتعلق القدرة والارادة به ومع ذلك فالبارى لا يكون مضطرا
بل مختارا وعن الرابعة ان المقصود حادث ولا يفتقر الى مقصود اخر فانا انما ندعى ذلك فيما هو ممكن
وافتقار المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان مفتقرا الى مقصود

اخر

اخر فذلك المقصود هو نفسه لا غيره فلا تسلسل وعن الخامسة انا لا ندعى لزوم المقصود فى كل فعل
ليلزم منا ما قيل وان كان ذلك لازما فلا يمتنع ان يكون ذلك لحكمة استاثر الرب تعالى بالعلم بها كما بيناه فى
التكليف بما لا يطاق وعن السادسة ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم كما سبق تقريره بل الكلام
بصفة التعلق فكان حادثا وان كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانما يمتنع تعليله به ان لو كان موجبا
للحكم وليس كذلك بل اما بمعنى الامارة والعلامة عند من يقول بذلك والحادث لا يمتنع ان يكون امارة
على القديم واما بمعنى الباعث ولا يمتنع ايضا ان يكون متاخرا ويكون حكم الله القديم بما حكم به لاجل
ما سيوجد والمقصود الحادث وعن السابعة بمنع انتفاء الحكمة فيما قيل وان لم تكن معلومة لنا وعن الثامنة
ان فعله لذلك الغرض اولى من تركه لكن بالنظر الى المخلوق دون الخالق وعن التاسعة انه لا حرج فى ربط
الاحكام بالحكم اذا كانت منضبطة بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر فى معرفتها
وان كان فى ذلك نوع عسر وحرج يكنا العقل بالاجتهاد فيها فلا نسلم خلو ذلك عن المقصود وهو زيادة
الثواب على ما قال عم ثوابك على قدر نصبك وعن العاشرة ان الحكمة وان كانت متاخرة فى الوجود عن
شرع الحكم فانما يمتنع ان تكون علة بمعنى المؤثر لا بمعنى الباعث وعن الحادية عشرة انه لا يمتنع ان يكون
الحكمة المقصودة من شرع الحكم انما هو مقصود الحكمة ظاهرا لا قطعا وعن الثانية عشرة انه لا يمتنع
ان يقال بان الرب تعالى غير قادر على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه ولا
يلزم منه العجز ضرورة كونه غير ممكن وان قدر انه قادر على ذلك وهو الحق فلا يلزم ان يكون شرع
الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة به وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق اخر وعن الثالثة
عشرة ان الحكمة فيما ذكروه اما ان تكون ممتنعة او جائزة فان كان الاول فلا يلزم امتناعها فيما
هى ممكنة فيه وان كان الثانى فلا مانع من وجودها وان لم نطلع نحن عليها وهو الجواب عن الرابعة
عشرة كيف وانه انما يلزم الدور ان لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب
وليس كذلك على ما سبق تقريره فى شكل المنع وعن الخامسة عشرة ما هو جواب عن الشبهتين قبلها وعن
السادسة عشرة بمنع ما ذكروه فى رعاية الحكمة بل الحكمة انما تطلب فى فعل من لو وجدت الحكمة فى فعله
لما كان ممتنعا بل واقعا فى الغالب وعن السابعة عشرة ان ما ذكروه انما يلزم فى حق من يجب مراعاة
الحكمة فى فعله والبارى تعالى ليس كذلك على ما حققناه فى كتبنا الكلامية قولهم لا يلزم ان يكون ما ظهر
من المناسب علة قلنا لا يلزم ان يكون علة قطعا وانما يلزم ان يكون علة ظاهرا ضرورة انه لا بد للحكم من علة
ظاهرة على ما سبق تقريره ولا ظاهر سواه واما الاجزاء وان كانت مناسبة فانما امتنع التعليل بكل واحد
منها لما سبق فى امتناع تعليل الحكم الواحد فى محل واحد بعلل مختلفة اذا اتحد الوصف او تعدد

العلة مجموع الاوصاف توهم لا نسلم وجوب العمل بذلك وان كان مظنونا قلنا دليله ما ذكرناه وما
سياتي في مسئلة اثبات القياس على منكريه وما يذكرونه على ذلك فسياتي جوابه ثمه ايضا والله اعلم

المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلثة فصول **الفصل الاول** في حقيقة
الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه فنقول اعلم ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق
الفرع فيه بجامع يشبهه فيه غير ان اراد الاصوليين مختلفة فيه فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين
اصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي اكثر
من الاوصاف التي بها مشابهته للاصل الاخر فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبه وذلك كالعبد المقتول
خطاء اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان احدهما النفسية وهو مشابه
للحر فيها ومقتضى ذلك الزيادة الا ان مشابهته للحر في كونه ادميا مثابا معاقبا ومشابهته للفرس في
كونه مملوكا مقوما في الاسواق فكان الحاقه بالحر لكثرة مشابهته له اولى وليس هذا من الشبه في شيء
فان كل واحد من المناطين مناسب وما ذكره من كثرة المشابهة ان كانت موثرة فليس الا من باب
الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه عن المناسب وان كان يفتقر الى نوع ترجيح ومنهم من فسره
بما عرف المناط فيه قطعا غير انه يفتقر في احاد الصور الى تحقيقه وذلك كما في طلب المثل في جزاء
الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا من
الشبه اذ الكلام انما هو مفروض في العلة الشبهية والنظر ههنا انما هو في تحقيق حكم الواجب وهو
الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة ودليل ان الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل ونعلم
ان الطير لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولا على الاشبه كيف وهو مجزوم مقطوع به والشبه مختلف
فيه وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على
سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه وذلك كاللعان فانه قد وجد
فيه لفظ الشهادة واليمين وليس تمحضا لان الملاعن مدع والمدعي لا تقبل شهادته لنفسه ولا
يمينه وهذا وان كان اقرب من المذاهب المتقدمة الا انه بما غلب احدى الشائبتين فقد ظهرت
المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب وذهب القاضي
ابو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو جمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب
الحكم وسياتي تحقيقه في موضعه بعد ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة او لا تظهر فيه المناسبة بوقوف
من هو اهل معرفة المناسبة عليها ذلك بان يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي الى تحصيل مقصود من
المقاصد المبنية من قبل فهو المناسب وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهل لها

ان يكون

ان يكون مع ذلك مما لم يلف من الشارع التفات اليه في شيء من الاحكام او هو مما الف من الشارع
الالتفات اليه في بعض الاحكام فان كان من الاول فهو الطردي الذي لا التفات اليه ومثاله ما لو قال
الشافعي مثلا في ازالة النجاسة مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن
او علل في مسئلة مس الذكر بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه وان كان الثاني فهو الشبهي وذلك
لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى
اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بنفي المناسبة عنه فهو مشابه للمناسب في
انه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه ومشابه للطردي في انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون
المناسب وفوق الطردي ولعل المستند في تسميته شبهيا انما هو هذا المعنى ومثاله قول الشافعي في مسئلة
ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة
ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهر وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة على ما تقدم واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان
كان حاصل في هذه الصور راجعا الى الاصطلاحات اللفظية غير ان اقربها الى قواعد الاصول الاصطلاح
الاخير وهو الذي ذهب اليه اكثر المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي ابي بكر **الفصل الثاني**
في ان الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علة وبيانه انا اذا راينا حكما ثابتا عقيب وصفين
واحد الوصفين شبهي بالتفسير الاخير والاخر طردي فلا يخلو اما ان يكون الحكم ثابتا لمصلحة او لا لمصلحة لا جائز
ان يقال بالثاني اذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة وان لم يكن ذلك بطريق الوجوب كما تقرر قبل فلم يبق
غير الاول وهو انه ثابت لمصلحة وتلك المصلحة لا تخلو اما ان تكون في ضمن الوصف الشبهي او الطردي
لعدم ما سواهما ولا اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة اغلب على الظن من اشتمال الطردي عليها
لان الطردي مجزوم بنفي مناسبته والشبهي متردد فيه على ما تقرر واذا كان ذلك هو الغالب
على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما تقدم تقريره **الفصل الثالث** زعم بعض اصحابنا
ان الشبهي اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون اعتبار عينه في عينه لا يكون حجة بخلاف الوصف
المناسب مصيرا منه الى ان الشبهي اذا ظهر تاثير عينه في عين الحكم فالظن المستفاد منه في ادنى
درجات الظن فاذا انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس فقد اضمحل الظن بالكلية
لانه ليس تحت ادنى درجات الظن سوى ما ليس بظن وما ليس بمظنون لا يكون حجة وهذا بخلاف
المناسب فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في العين قوي جدا فنزوله عن هذه الرتبة
الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس وان فات معه ذلك الظن الغالب فقد بقي له اصل الظن فكان

حجة وايضا فان الوصف الشبهي انما صار شبهيا باعتبار الشارع له في جنس الحكم المعلل وذلك في افادة
الظن دون المناسب المرسل والمناسب المرسل ليس بحجة لما سياتي تقريره فما هو دونه اولى ان لا يكون المناسب
المرسل فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة ان يكون ذلك ليس بحجة وللقايل ان يقول اما الاول فهو
مبني على ان الشبهي المتايد بشهادة العين في العين في ادنى درجات الظنون وهو غير مسلم بل للخصم
ان يقول ما هو في ادنى درجات الظنون انما هو للشبهي المتايد بشهادة الجنس في الجنس والنزول
عن تلك الدرجة الى ما دونها لا يوجب لحاق الظن بالكلية كما قيل واما الثاني فهو وان سلم ان الشبهي
انما صار شبهيا بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وانه ادنى من المناسب المرسل حيث ان مناسبة المرسل
ظاهرة ومناسبة الشبهي غير ظاهرة بل موهومة متردد فيها غير ان الشبهي بعد ان ثبت كونه شبهيا
بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام اذا راينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلل فقد صار
معتبرا ولا كذلك المرسل فانه غير معتبر ولا يلزم من عدم الاحتجاج بما ليس معتبرا عدم الاحتجاج بالمعتبر

المسلك السابع اثبات العلة بالطرد والعكس فقد اختلف فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى
انه يدل على كون الوصف علة لكن اختلف هولاء فمنهم من قال انه يدل على العلية قطعا كبعض المعتزلة
ومنهم من قال يدل عليه ظنا كالقاضي ابي بكر وبعض الاصوليين وهو مذهب اكثر ابنا زماننا والذي
عليه المحققون من اصحابنا وغيرهم انه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا وهو المختار وصورته ما اذا قيل
في مسئلة النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر واثبت كون الشكر علة للتحريم بدورانه مع التحريم وجودا
وعدما في الخمر فانه اذا صار مسكرا حرم واذا زال الاسكار عنه بان صار خلا فانه لا يحرم وقد احتج
القايلون انه ليس بحجة بامرين الاول ما ذكره الغزالي وهو ان قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة
العلة عن النقض وسلامة العلة عن مفسد واحد لا يوجب سلامتها عن كل مفسد وعلى تقدير السلامة
عن كل مفسد افصحة الشي لا يكون بسلامته عن المفسدات بل لوجود المصحح والعكس ليس شرطا في العلل
فلا يؤثر وهذه الحجة ضعيفة فانه وان سلم ان كل واحد من الامرين على انفراده لا دلالة له على
العلية فلا يلزم منه عدم التاثير بقيد الاجتماع ودليله اجزاء العلة فان كل واحد منها لا يستقل
باثبات الحكم فيها مع الوصف وجودا وعدما لا بد وان يكون متمايزة بصفات خاصة بها والا كانت متحدة
لا متعددة وعند ذلك فللخصم ان ياخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس في العلة في تلك
الصورة ويجعل العلة في كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهي
من النمط الاول اذ للقايل ان يقول الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطردا في جميع محال
الحكم فيكون اغلب على الظن بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشترك فان قيل بل التعليل

بالمركب اولى لما فيه من تعدد مدارك الحكم فانه اولى من اتحاده لكونه اقرب الى تحصيل مقصود
الشارع من الحكم فهو مقابل بان التعليل بالوصف المشترك يكون منعكسا بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين
في كل صورة ولا يخفى ان التعليل بالمطرد المنعكس اولى من التعليل بالمطرد الذي لا ينعكس للاتفاق عليه ولان
التعليل بالوصف المشترك يكون متعديا بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة فانه يكون
قاصرا والتعليل بالمتعدية اولى للاتفاق عليها والاختلاف في القاصرة والحق في ذلك ان يقال مجرد
الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين الاول انه يجوز ان يكون الوصف وصفا ملازما للعلة وليس
هو العلة وذلك كالرايحة الفايحة الملازمة للشدة المطربة ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالتعرض لانتفاء
وصف غيره بدلالة البحث والسبر او بان الاصل عدمه ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران
الى طريقة السبر والتقسيم وهو كاف في الاستدلال على العلية الثاني ان الدوران قد وجد فيما لا دلالة على
العلية كدوران احد المتلازمين المتعاكسين كالمتضايفين وليس وجد في جانب الوصف مع الحكم وليس الحكم
علة للوصف فان قيل نحن لا ندعي ان مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل بل بقيود ثلثة
وهي ان يكون حدوث ذلك الاثر مترتبا على وجود ذلك الوصف ترتبا عقليا بحيث يصدق قول القايل
وجد هذا الشي فحدث ذلك الاثر وان لا يقطع بخروج هذا الوصف عن ان يكون علة وموجبا لحدوث
ذلك الاثر وان لا يقطع بوجود علة اخرى لهذا الحكم تسوى هذا الوصف ومهما وجد الدوران على هذه
القيود كان دليلا على العلية وذلك كما اذا دعي الانسان باسم فغضب منه واذا لم يدع به لم يغضب
وراينا ذلك منه مرارا مرة بعد مرة وجودا وعدما فانه يغلب على الظن ان ذلك الاسم هو سبب الغضب
حتى ان الصبيان يعلمون ذلك منه ويتبعونه في الدروب داعين له بذلك الاسم الغضب له
والدوران وان هذه القيود متحقق في السكر مع التحريم فكان دليلا على كونه علة وخرج عليه
ما ذكر من الرايحة الفايحة حيث قطعنا انها ليست علة وكذا الحكم في كل واحد من المتضايفين
بالنسبة الى الاخر ولانه يمتنع ترتيب كل واحد على الاخر في الوجود بالتفسير المذكور وكذلك الكلام في نسبة
الحكم الى الوصف وخرج عليه ايضا ما اذا ظهر ثم علة مغايرة للمدار قلنا ما ذكروه من دوران
غضب الانسان مع دعايه ببعض الاسماء بالقيود المذكورة لا نسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم
علة بل به او علا نمه وانما يظهر كونه علة مع ظهور انتفاء الملازم والطريق في ذلك انما هو
في التمسك بالعدم الاصل او بعدم الاطلاع عليه بعد البحث والسبر ويلزم منه الانتقال من طريقة
الدوران الى طريقة السبر والتقسيم وهي كافية في التعليل وقد ترد عليه اسولة اخرى مشهورة اثرنا
الاعراض عن ذكرها اكتفاء في ابطال الدوران بما ذكرناه فانه في غاية القوة والدقة واذا عرفت

الطرد والعكس لا يصلح دليلا على العلية فالاطراد بانفراده اولى ان لا يكون دليلا نظرا الى ان الاطراد عبارة
عن السلامة عن النقض المفسد والسلامة عن مفسد واحد غير موجب للتصحيح **خاتمة** في انواع النظر
والاجتهاد في مناط الحكم وهو العلة لما كانت العلة مناط الحكم ومناطه في النظر والاجتهاد فيه اما
في التحقيق المناط او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد
معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص او اجماع او استنباط اما اذا كانت معروفة بالنص فكما في جهة
القبلة فانه مناط وجوب في استقبالها وهي معروفة بايماء النص وهو قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وكون هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات واما اذا كانت
مظنونة بالاستنباط فكالشدة المطربة فانها مناط تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ
هو تحقيق المناط ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او
اجماع وانما الخلاف فيه فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف
كل واحد بطريقه كما علم فيما تقدم كما ذكرناه من التعليل بالوقاع في قضية الاعرابي فانه وان كان مومئا
اليه بالنص غير انه نفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي
والاجتهاد وذلك بان يبين ان كونه اعرابيا وكونه شخصا معينا وان كون ذلك الزمان وذلك الشهر
بخصوصه وذلك بعينه وكون الموطوءة زوجة وامرأة معينة لا مدخل له في التاثير بما ساعد من
الادلة في ذلك حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهو مكلف صائم وهذا النوع
وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات كون
الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد وكون الطعم
علة بالفضل في البر ونحوه حتى يقاس عليه كل ما ساواه في علته هذا في الرتبة دون النوعين الاولين
ولذلك انكره اهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين **الباب الثالث** في اقسام
القياس وانواعه وهي خمسة قسم **القسمة الاولى** القياس ينقسم الى ما المعنى الجامع باقتضاء الحكم في الفرع
اظهر منه في الاصل والى ما هو مساو والى ما هو ادنى فالاول كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم
التأفيف لهما وما هو في معناه سواء كان قطعيا او ظنيا كما سبق تقريره في مسائل المفهوم وان كان الثاني
فكما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق وكما في الحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز
بنجاسته بالبول فيه ونحوه وان كان الثالث فكما في الحاق النبيذ بالخمر وتحريم الشرب وايجاب الحد ونحوه
غير ان هذا النوع الثالث متفق على كونه قياسا ومختلف في النوعين الاولين **القسمة الثانية** القياس ينقسم

الى جلي وخفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع
بنفي تأثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق
الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع
وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في احكام العتق خاصة واما الخفي فما كانت العلة فيه مستنبطة من
حكم الاصل كقياس المثقل على المحدد ونحوه **القسمة الثالثة** القياس ينقسم الى مؤثر وملائم اما المؤثر
فانه يطلق باعتبارين الاول ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح او الايماء او مجمعا عليها
والثاني ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم اما الملائم فما
اثر جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه ومن الناس من جعل المؤثر من هذه الاقسام ما اثر عينه في عين
الحكم لا غير والملائم ما بعده من الاقسام **القسمة الرابعة** القياس ينقسم الى قياس علة ودلالة والقياس في معنى
الاصل وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد صرح به او لم يصرح فان صرح
به فلا يخلو اما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل او لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها فان كان
الاول فيسمى قياس العلة وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ونحوه
وانما سمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان الثاني فيسمى قياس الدلالة وذلك كالجمع بين النبيذ
والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة والجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل
استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة بيد الواحد وقتل الجماعة بالواحد في وجوب القصاص
عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما ان كان الوصف الجامع لم يصرح به
في القياس كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما فيسمى
القياس في معنى الاصل **القسمة الخامسة** القياس لا يخلو اما ان يكون طريق اثبات العلة المستنبطة فيه
المناسبة او الشبه او السبر والتقسيم او الطرد والعكس كما سبق تحقيقه فان كان الاول فيسمى قياس الاخالة
وان كان الثاني فيسمى قياس الشبه وان كان الثالث فيسمى قياس السبر وان كان الرابع فيسمى قياس
الاطراد **الباب الرابع** في مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكريه وفيه ست مسائل **المسألة
الاولى** يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي رضي
الله عنهم وابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة والنظام وجماعة
من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب باحالة التعبد به عقلا وان اختلفوا
في ماخذ الاحالة العقلية كما نبينه وقال القفال من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري من المعتزلة
بان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والمختار انما هو الجواز ويدل على ذلك الاجمال والتفصيل

اما الاجمال فهو انه لا خلاف بين العقلاء انه يحسن من الشارع ان ينص ويقول لا يقضي القاضي وهو غضبان
لان الغضب غايته اضطراب رايه وفهمه ويقيس على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش والالم
المفرط وان يقول حرمت عليكم شرب الخمر ومهما غلب على ظنكم ان علة التحريم الشدة المطربة الصادة
عن ذكر الله المفضية الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغيظها على العقل فقيسوا عليها كل ما في معناها
من النبيذ وغيره ولو كان ذلك ممتنعا عقلا لما حسن ورود الشرع بذلك واما من جهة التفصيل فمن وجهين
الاول هو ان العاقل اذا صح نظره واستدل بالامارات الخاصة المدركات الغائبة وذلك كمن راى
جدارا مائلا منشقا فانه يحكم بسقوطه او راى غيما رطبا وهو بارد فانه يحكم بنزول المطر او راى انسانا خارجا
من بيت فيه قتيل وفي يده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا فاذا راى الشارع قد اثبت حكما في صورة من
الصور وراى معنى يصلح ان يكون داعيا الى اثبات ذلك الحكم ولم يظهر ما يبطله بعد البحث التام والتامل الكامل
فانه يغلب على ظنه ان الحكم يثبت له اذا وجد ذلك الوصف في صورة اخرى غير الصورة المنصوص عليها
ولم يظهر له ايضا ما يعارضه فانه يغلب على الظن ثبوت الحكم به في حقنا وقد علمنا ان مخالفة حكم الله تعالى سبب
للعقاب والعقل يرجح فعل ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك الثاني
ان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره وبحثه في استخراج
علة الحكم المنصوص لتعديته الى محل اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على قدر نصبك وما كان طريقا
الى تحصيل مصلحة المكلف فالعقل لا يحيله بل يجوزه فان قيل ما ذكرتموه من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن
حصول المصلحة ودفع المضرة انما يحسن اذا لم يمكن الوصول الى ذلك بطريق يقيني واما اذا امكن فلا وذلك لانه
مهما امكن الوصول الى المطلوب بطريق يؤمن فيه من الخطا فالعقل يمنع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطا فلما
لم يثبتوا انه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل على ذلك من نص كتاب او سنة او اجماع امة فاتباع الظن يكون
ممتنعا عقلا سلمنا انه لم يوجد دليل قطعي على ذلك لكن انما يسوغ العقل التمسك بالظن اذا لم يوجد دليل
ظني راجح على ظن القياس مفض الى حكم القياس والا كان العمل بما الخطا فيه اقرب مما ترك وهو ممتنع عقلا
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تجويز العقل لذلك لكنه منقوض ومعارض اما النقض فبصور منها ان قول
الشاهد الواحد بل العبيد والنسا المتمحضات في الحقوق المالية والدما والفروج بل الفساق مغلب
على ظن القاضي الصدق ومع ذلك لا يجوز له العمل به ومنها ان مدعي النبوة اذا غلب على الظن صدقه
من غير دلالة المعجزة عليه لا يجوز اتباعه والعمل بقوله ومنها ان المصالح المرسلة وان غلبت على الظن
لا يجوز العمل بها ومنها انه لو اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات او ميتة بعشر مذكيات لم يجز مد
اليد الى واحدة منها وان وجدت علامات مغلبة على الظن واما المعارضة فمن خمسة وعشرين وجها

الاول قال النظام ان العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها
والشارع فقد رايناه فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وهو على خلاف قضية العقل وذلك يدل
على ان القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له اما تفرقته بين المتماثلات فانه
فرض الغسل من المني وابطل الصوم بانزاله عمدا دون البول والمذي واوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش
من بول الغلام ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية واوجب الصوم على الحائض دون
الصلوة مع ان الصلوة اولى بالمحافظة عليها وحرم النظر الى العجوز القبيحة المنظر واباحه في حق الامة الحسنا
القذف بالكفر وقبل في القتل شاهدين دون الزنا وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف وفرق في
العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الامة والحرة
المطلقة بثلاث حيضات واوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح مع ان القياس كان مقتضيا
للتسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم اولى مما ثبت فيها واما تسوية
بين المختلفات فانه سوى بين قتل الصيد عمدا وخطا في ايجاب الضمان وسوى في ايجاب القتل بين الردة
والزنا وسوى في ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطي في رمضان وبين الظهار مع الاختلاف وذلك مما
يبطل الاعتبار بالامثال وامتناع العمل بالقياس الثاني قالت الشيعة ان القول بالتعبد بالقياس يفضي
الى الاختلاف وذلك وعنده ما اذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس يقتضي نقيض حكم الاخر والاختلاف
ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعالى ان اقيموا الدين ولا
تتفرقوا فيه وقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقوله ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا وقوله
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك في معرض الذم ولا ذم على ما يكون من الدين وقد ذم الصحابة
الاختلاف حتى قال عمر لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا وانه لما سمع ابن مسعود
وابي بن كعب يختلفان في صلوة الرجل في الثوب الواحد والثوبين صعد المنبر وقال رجلان من
اصحاب رسول الله صلعم اختلفا فعن اي فتياكم يصدر المسلمون لا اسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا
الا فعلت وصنعت وقال جرير بن كليب رايت عمر ينهى عن المتعة وعلي يامر بها فقلت ان بينكما لشرا و
كتب علي الى قضاته ايام خلافته ان اقضوا كما كنتم تقضون فاني اكره الخلاف وارجو ان اموت كما مات
اصحابي الثالث انه اذا اختلفت الاقيسة في نظر المجتهدين فاما ان يقال بان كل مجتهد مصيب فيلزم
منه ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال واما ان يقال بان المصيب واحد وهو ايضا محال فانه ليس
تصويب احد الظنين مع استوائهما دون الاخر اولى من العكس الرابع قال النبي صلعم اوتيت جوامع الكلم
واختصرت لي الحكمة اختصارا فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة الربوية مقصد القياس ما عداها

من المطعومات عليها مع انه كان قادرا على ما هو اصرح وللخلاف والجهل ادفع وهو ان يقول حرمت الربا
فى كل مطعوم لكان عدوله عن الظاهر المفهوم الى الخفى الموهوم وهو غير لائق بفصاحته وحكمته وهو
خلاف فرضيه الخامس ان الحكم فى اصل القياس ان كان ثابتا بالنص امتنع اثباته فى الفرع لعدم وجود النص فى
الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الاصل والا لما كان تابعا للاصل ولا فرعا له وان كان ثابتا بالعلة فهو
ممتنع لوجهين الاول ان الحكم فى الاصل مقطوع والعلة مظنونة والمقطوع به لا يثبت بالمظنون الثانى ان
العلة فى الاصل من حكم الاصل ومتفرعة عليه والمتفرع عن الشئ لا يكون مثبتا لذلك الشئ والا كان دورا
ممتنعا السادس انه لو كانت العلة منصوصة كما لو قال حرمت الربا فى البر لكونه مطعوما فانه لا يقتضى التحريم
فى غير البر فالمستنبطة اولى بعدم التعدية وبيان ان المنصوصة لا تقتضى التحريم فى غير محل النص قصور دلالة
اللفظ عن ذلك ولهذا لو قال اعتقت كل عبد لى اسود عتق كل السودان من عبيده ولو قال اعتقت عبدى
سالما لسواده او لسوء خلقه فانه لا يعتق غانم وان كان اشد سوادا من سالم واسوأ خلقا السابع ان حكم القياس مقتضاه
اما ان يكون موافقا للبراءة الاصلية او مخالفا لها فان كان الاول لم يكن القياس مفيدا لانه لو قدر عدمه كان
متحققا بالبراءة الاصلية وان كان الثانى فهو ممتنع لان البراءة الاصلية متيقنة والقياس مظنون
واليقين يمتنع مخالفته بالظن الثامن انه لو جاز التعبد بالقياس عقلا فى الفروع لظن المصلحة لجاز مثل ذلك
فى اصول الاقيسة وهو محال لما فيه من التسلسل الممتنع التاسع ان الشرعيات مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس
لجاز ان نتعبد بالاخبار عن كون زيد فى الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو ممتنع العاشر
ان الرجم بالظن جهل ولا صلاح للخلق فى اقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما يجوز ان يكون
مخالفا لحكم الله تعالى الحادى عشر انه لا يستقيم قياس الا بعلة والعلة ما توجب الحكم بذاتها وعلل الشرع ليست
كذلك فلا قياس الثانى عشر ان حكم الله تعالى خبر والخبر انما يعرف بالتوقيف لا بالقياس لان القياس من فعلنا
لا من توقيف الشارع الثالث عشر ان محال الاحكام الشرعية لا تعرف الا بالنصوص فكذلك حكمها كالمدركات
فان جليها وخفيها لا يدرك بغير الحس الرابع عشر انه لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها عن احكامها
كما فى العلل العقلية فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا لما كانت الحركة علة لكونه
متحركا وذلك يوجب ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل العقلية وهو محال الخامس عشر انه
لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص وذلك ممتنع بالاجماع السادس عشر ان نظر القياس لابد وان يقع
فى منظور فيه والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم وهو الواجب والحرام مثلا وليس المنظور فيه هو
النص اذ هو غير متناول للفروع والحكم وهو الواجب والحرام مثلا وليس المنظور فيه هو النص اذ هو غير
متناول للفروع والحكم فهو فعل المكلف ويلزم من ذلك انه اذا لم يوجد فعل المكلف ان لا يصح القياس

ويلزم

ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعى السابع عشر انه لو جاز التعبد بتحريم شئ او وجوبه عند ظننا
انه مشابه لمحل محرم او واجب بناء على امارة لجاز ان نتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير امارة وهو
محال الثامن عشر انه لو جاز التعبد بالقياس الشرعى لكان على علية دلالة والدلالة عليها اما النص والعلة ا
المستنبطة التى فيها الخلاف غير منصوصة واما العادات والعادات لا تكون مثبتة للاحكام الشرعية فلا تكون
مثبتة لاماراتها التاسع عشر لو كانت المعانى المنتزعة من الاصول ادلة على ثبوت الاحكام فى الفروع لم يقف
كونها ادلة على شئ سواها كما فى النصوص والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة الى الدليل والمحتاج الى الدليل لا يكون
دليلا كما فى الاحكام العشرون انه اذا غلب على الظن ربا الفضل فى البر اما لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او
قوتا وما لا بد من رعاية المصلحة فى ذلك واى مصلحة فى تحريم بيع ما هذه صفته الحادى والعشرون انه لو صح
معرفة الحكم الشرعى مع كونه غيبيا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس وهو محال الثانى والعشرون ان
القياس فعل القايس وذلك مما لا يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح الثالث والعشرون ان القياس لابد فيه
من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم فى الاصل جاز ان يكون معللا وجاز ان لا يكون معللا وبتقدير كونه
معللا احتمل ان يكون الحكم ثابتا بغير ما استنبط وبتقدير ان يكون ثابتا بما استنبط احتمل ان لا يكون متحققا فى
الفرع اذا كان وجوده فيه ظنيا ومع هذا الشك فانه لا يصلح للدلالة الرابع والعشرون انه لو جاز التعبد بالقياس
افضى ذلك الى تقابل الادلة وتكافيها وان يكون الرب تعالى موجبا للشئ ومحرما له وهو محال على الله تعالى
وبيان ذلك انه قد يتردد الفرع بين اصلين حكم احدهما الحل والاخر الحرمة واذا ظهر فى نظر المجتهد شبه
الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم بالحل والحرمة فى شئ واحد وهو محال الخامس والعشرون ان القياس لابد
فيه من علة جامعة والعلل الشرعية لابد وان تكون على وزان العلل العقلية والعلة الشرعية يجوز عند
القائلين بالقياس ان تكون ذات اوصاف والعلة العقلية ليست كذلك فانها تستقل بحكمها كاستقلال
الحركة بكون محل الذى قامت به متحركا واستقلال السواد بكون محله اسود ونحوه واما من زعم ان العقل
موجب للتعبد بالقياس الشرعى فقد احتج بثلاث شبه الاولى ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام مامورون
بتعميم الحكم فى كل صورة والصورة لا نهاية لها فلا يمكن احاطة النصوص بها فاقتضى العقل وجوب التعبد
بالقياس الثانية اذا غلب على الظن ان المصلحة فى اثبات الحكم بالقياس وانه انفى للضرر فيجب اتباعه
عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمضرة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه ولو قط وان جاز ان يكون
السلامة فى القعود والهلاك فى النهوض الثالثة ان العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان
العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب عن السؤال الاول انه اذا سلم
ان القياس مغلب على الظن وجود مختلفين وبالنسبة الى شخص واحد فى حالتين مختلفتين وكما ذكرتم

البعر في حق من غلب على ظنه السلامة وتحريمه في حق من غلب على ظنه الهلاك وهذا بخلاف القضايا
العقلية وما الحق فيه في نفس الامر لا يكون الا واحدا معينا كحدوث العالم وقدمه ووجود الصانع وعدمه
وعن الرابعة من وجهين الاول انه لو كان العدول من اصرح الطريقين وابينهما الى ادناهما ممتنع ومخل
بالبلاغة لما ساغ ورود الكتاب بالالفاظ المحتملة ولما ساغ ايضا مثل ذلك من الرسول صلعم مع امكان
الاتيان بالفاظ صريحة تامة على الغرض المطلوب وهو ممتنع خلاف الواقع الوجه الثاني انه غير بعيد ان
يكون الله تعالى ورسوله صلعم علم انه في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص
وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلبا لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق به النص في حق عامة
حتى يبقى الشريعة مستمرة غضة طرية وعن الخامسة ان الحكم في الاصل وان كان ثابتا بالنص او الاجماع
لا بالعلة وان ذلك غير متحقق في الفرع فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق اثبات حكم الاصل
بل امكن ان يكون اثبات الحكم في الاصل مع كونه مقطوعا بدليل مقطوع به وفي الفرع بوجه ما كان قد ظهر
كونه باعثا على الحكم في الاصل ولا يلزم من كون الفرع تابعا في حكمه للاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما لان
احدهما تابعا للاخر والتبعية متحققة بمجرد اثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثا على الحكم في الاصل وعن
السادسة من وجهين الاول قال بعضهم ان علم قطعا قصده للسواد عتق كل عبد اسود له وقال بعضهم لا يكفي
مجرد القصد بل لا بد مع ذلك ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في عتق كل عبد له اسود
اطلاق اللفظ الخاص وارادة العام وهو سائغ لغة كما حمل قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم على النهي عن
الاتلاف العام وكما حمل قول القائل والله لا اكلت لفلان خبزا ولا شربة من مائه جرعة اذا قصد به دفع المنة
عليه حذف الادام وغيرها من العروض حتى انه يحنث بكل ذلك وقال بعضهم لا يكفي ذلك لان مجرد
النية والارادة لذلك غير كافية في العتق بل ان قال مع ذلك وقيسوا عليه كل اسود عتق كل عبد اسود له
وهذا هو اختيار الصيرفي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه وهو اقرب من الذي قبله الثاني لا يلزم
من امتناع التعدية ههنا امتناع التعدية في العلل المستنبطة الشرعية وذلك لان العتق من باب
التصرف في املاك العبيد بالزوال ولا كذلك في الاحكام الشرعية وعند ذلك فلا يلزم من امتناع
التعدية ههنا مبالغة في صيانة ملك كذلك في الاحكام الغيبة الشرعية ولهذا فانه لو اجتمع في المحل الواحد
حقان لله تعالى وللادمي وتضايق المحل عن استيفائهما كالموجب للقتل على شخص والردة بالقتل الموجب
للقصاص فانه يقدم حق الادمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصا لا بالردة ولهذا جرى اصل اللغة مثل ذلك
وعند ضيقها لا يقتضي زوال ملك الادمي قصاصا لا بالردة ولهذا فانه لو قال القايل لعبيده لا تاكل هذا
الطعام فانه مسموم فان اهل اللغة يعدونه الى كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة وعلى هذا

نقول انه لو قال لوكيله بع هذا العبد لسواده او لسوء خلقه وكان قد قال له مهما ظهر لك رضائي بشيء
من التصرفات بقراين الاحوال دون صريح الاقوال فافعله وعلم ان العلة في اطلاق البيع السواد وسوء
الخلق خاصة فله بيع كل ما شاركه في تلك العلة على جواز ذلك في الشرع وعن السابعة انها منقوضة بمخالفة
البراءة الاصلية بالنصوص الظنية وبالاقرار وبالشهادة والفتوى ونحو ذلك وعن الثامنة انه لو لم يرد النص
بالحكم في اصول الاقيسة والا كان التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جائز وان امتنع ذلك
لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد للاستحالة في نفسه وعن التاسعة انه لا يمتنع في العقل ايضا ورود
التعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار وعن العاشرة انها مبنية
على فاسد اصول الخصوم في وجوب رعاية المصلحة فلا يمتنع ان يكون في التعبد بالقياس مصلحة وقد استاثر
الرب تعالى بالعلم بها كيف وان ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقول الشهادة والاجتهاد
في القبلة حالة الاشتباه وبقبول قول العدل في قيم المتلفات واروش الجنايات وتقدير النفقات وعن
الحادية عشرة ان العلة في القياس انما هي بمعنى الامارة والعلامة على الحكم في الفرع وذلك مما لا يمتنع التعبد
باتباعه ولهذا فانه لو قال الشارع مهما رايتم وصف الشدة المطربة فاعلموا اني قضيت بتحريم ذلك
المشتد المطرب كان واجب الاتباع وعن الثانية عشرة انه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس
من نص او اجماع فانا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع
قد تعبدتكم بالقياس فمهما رايتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم انه ثبت لعلة وانها متحققة في
اخرى فقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد مثل هذا النص فانعقاد الاجماع
على ذلك يكون كافيا فيه وعن الثالثة عشرة انها قياس تمثيلي من غير جامع فلا يصح وقد اجاب بعضهم بان كيفية
ان عجز ان الواقع في الماء يعلم بالادراك وخفيه انما يعلم باخبار من شاهده لا بنفس الادراك وليس يحق
فان الخفي مستند الى المشاهدة فان قيل الحكم في الفرع ايضا مستند الى الحكم الثابت بالنص فكان جلي
الاحكام وخفيها مستندا الى النص قيل النص الوارد في الاصل لم يكن واردا في الفرع ولو ورد في الفرع لما احتيج
الى القياس وعن الرابعة عشرة انا لا نسلم ان كون المتحرك متحركا يزيد على قيام الحركة بالمحل فلا علة ولا
معلول وان سلمنا ان المتحركية معللة بالحركة ولكن ما ذكروه تمثيل من غير جامع وذلك لان اسم العلة مشتركا
بين العلة العقلية والعلة الشرعية لان العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع بخلاف العلة الشرعية
فانها بمعنى الامارة والعلامة او بمعنى الباعث ولا يمتنع ان يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الازمان دون
البعض اتباعا لوضع الشارع ولا يمتنع ان يكون الوصف باعثا لما يختص به من المصلحة في بعض الازمان
دون البعض كما ابيحت الخمر في زمان وحرمت في زمان وجوز الصوم في زمان وحرم في زمان ويكون مناط

معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف فى وقت والغاوه فى وقت اخر وعن الخامسة عشر ان القياس عندنا حجة مع نص الموافق ولا يلزم ان يكون حجة مع النص المخالف الراجح بدليل خبر الواحد فانه حجة وان لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح وعن السادسة عشرة ان نظر القياس فى الفرع وان لم يكن فى دلالة النص فهو ناظر فى المعنى الجامع والدلالة على عليته وفى الحكم وفى الفرع وليس الحكم هو فعل المكلف بل الحكم انما هو الوجوب او التحريم المتعلق بفعله وعن السابعة عشرة انه ان غلب على الظن المشابهة بين شيئين محرم وامكن ذلك من غير امارة فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه وان لم يرد الشرع به وعن الثامنة عشرة بمنع الحصر فيما ذكروه وما المانع من طريق اخر يعرف كون الوصف الجامع العلة من الايما وغيره من طرق التخريج كما عرف وعن التاسعة عشرة ان العلل المستنبطة من الاصول وان كانت ادلة على الاحكام فى الفروع وليست ادلة لذواتها وصفات انفسها الذاتية كما فى العلل العقلية بل انما كانت ادلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها ادلة فلذلك افترقت فى جعلها ادلة الى غيرها وعن العشرين ان الكلام فى هذه المسئلة غير مختص بتصحيح القياس فى احاد الصور بل انما هو فى جواز ورود التعبد بالقياس فى الجملة كيف وان الوجه فى ظهور المصلحة فى التعليل بمطعوم جنس او مكيل جنس او غير ذلك مما قد تكلف بيانه فى مسايل الفروع فعلى الناظر فى ذلك بالاعتبار حتى ان كل ما لم يظهر فيه وجه المصلحة ولا دفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس فيه غير جايز وعن الحادية والعشرين ان كل ما هو غيب عنا لو جعل الله عليه امارة تدل عليه كما جعل ذلك فى الاحكام الشرعية كان الحكم فى معرفته كما فى الاحكام وحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوما وعن الثانية والعشرين لا نسلم ان التوصل الى معرفة المصالح بفعل القايس وانما فعل القايس هو اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع تبع لمعرفة المصلحة الماخوذة من حكم الاصل وعن الثالثة والعشرين انه متى غلب على ظن القايس كون الحكم معللا وظهرت له علته فى نظره مجردة عن المعارض وتحقق وجودها فى الفرع كان له القياس والا فلا وعن الرابعة والعشرين انه مهما تقابل فى نظر القايس قياسان على التحليل والتحريم مثلا فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين وعلى هذا ان ترجحت احداهما على الاخرى كان العمل بها وان تعارضا من كل وجه امكن ان يقال بالوقف الى حين ظهور الترجيح وامكن ان يقال بتخيير المجتهد فى العمل باى القياسين شا على ما عرف من مذهب الشافعى رضى الله عنهم واحمد بن حنبل وعن الخامسة والعشرين لا نسلم ان العلل الشرعية على وزان العلل العقلية وانما هى بمعنى الامارات والعلامات وما كان بمعنى الامارة والعلامة لا يمتنع ان يكون الظن الحاصل منه من مجموع اوصاف لا يستقل البعض بها وذلك كالظن الحاصل بنزول المطر فانه عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الارض وهبوب الهواء البارد وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتحلل اجزايه الى غير ذلك والجواب عن الشبهة الاولى

المقايلين بكون العقل موجبا لورود التعبد بالقياس ان الذى لا يتناهى انما هو الجزئيات الداخلة تحت الاجناس الكلية فلا نسلم انها غير متناهية وعلى هذا فقد امكن التنصيص على كل واحد من الاجناس بان يقول الشارع كل مطعوم ربوى وكل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق من حرز مثله لا شبهة له فيه مقطوع اليد الى غير ذلك والحكم فى كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتا بالنص وان افتقر فيه الى الاجتهاد فى ادراج كل واحد تحت جنسه ليتم اثبات الحكم فيه بالنص فذلك انما هو من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس وعلى هذا فلا حاجة الى القياس وان سلمنا امتناع التعميم بغير القياس فانما يجب التعبد ان لو كان النبى مكلفا بالتعميم وهو غير مسلم بل امكن ان يقال انه انما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة وما ذكروه مبنى على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وهو غير مسلم على ما عرفناه فى الكلاميات وعن الثانية انها مبنية على كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ما عرف وان سلمنا ان العقل موجب عند ظهور المصلحة فى نظر العاقل ولكن متى اذا كان علم الله تعالى متعلقا بما ظنه العبد او على خلافه الاول مسلم والثانى ممنوع وعند ذلك فمن الجايز ان يكون الرب تعالى قد علم انه لا مصلحة للمكلفين فى القياس وانه مضر فى حقهم على خلاف مظنون العبد ومع ذلك فلا يكون العقل موجبا للقياس واذا لم يكن الاول ممنوع والثانى مسلم وقد بينا امكان ذلك فى دفع الشبهة التى قبلها وعن الثالثة انها مبنية على كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وعلى انه لا طريق الى معرفة الحكم فى الفرع سوى القياس وعلى ان الله تعالى عالم بان المصلحة فى القياس كما علمه العبد وكل ذلك ممنوع ايضا فان العلة الجامعة فلا يكون طريق اثباتها المناسبة كما سبق تعريفه وبتقدير ان يكون لا طريق سوى المناسبة وانه لا طريق الى معرفتها الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه من العلل العقلية مبنى على العلة والمعلول العقليين وهو غير مسلم وبتقدير تحقق ذلك فالعقل انما يقتضى بملازمة معلول العلة العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت عللا بمعنى الامارات والعلامات فلا يصح القياس الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا فمنهم من قال لم يرد التعبد الشرعى به بل ورد بحظره كداود بن على الاصفهانى وابنه والقاسانى والنهروانى ولم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كان علته منصوصة او مومى اليها وذهب الباقون الى التعبد الشرعى به واقع بدليل السمع واختلفوا فى وقوعه بدليل العقل كما بيناه فى المسئلة المتقدمة واومانا الى ابطاله ثم الدليل السمعى هل هو قاطع او ظنى واختلفوا فيه فقال الكل انه قطعى سوى ابى الحسين البصرى فانه قال انه ظنى وهو المختار وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ضعفها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار فمنها كتابية واجماعية ومعنوية اما الكتابية فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والى الرسول ووجه الاحتجاج به انه امر بطاعة

الله ورسوله والمراد من ذلك انما هو امتثال امرهما ونهيهما فقوله ثانيا فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول
والظاهر من الرد هو القياس لانه لو اريد به اتباع اوامرهما ونواهيهما فكان ذلك تكرارا فلم يبق الا ان يكون
المراد به الرد الى ما استنبط من الامر والنهى وهو القياس قلنا لا نسلم ان المراد من قوله تم فردوه القياس على امر الله
ورسوله بل امكن ان يكون المراد البحث على كون المتنازع فيه مامورا او منهيا حتى يندرج تحت قوله اطيعوا الله
ورسوله فالامر الاول بالطاعة للامر والنهى والثانى بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامورا ومنهى او لا
فلا تكرار وانما يمكن حمل الرد على القياس مع كونه مختلفا فى الاحتجاج به ان لو تعذر حمل لفظ الرد على غيره
وليس متعذر وان سلمنا امتناع حمله على البحث عن كون المتنازع فيه مامورا او منهيا فامكن ان يكون
المراد اطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما امركم ونهاكم عنه والمراد من قوله فان تنازعتم فى شئ او فيما لم يسبق
فيه امر ولا نهى فردوه الى الله والرسول بالسؤال للسؤال لينبئكم عن مقتضى ذلك فى كتاب الله وسنة رسوله
فان قيل فهذا يوجب اختصاص الاية بمن وجد فى زمن النبى لتعذر ذلك بالنسبة الى من بعدهم والاجماع
منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد الى الله والرسول فى كل زمان فلو كان معنى الرد السؤال للرسول
لما تصور ذلك فى حق من وجد بعد النبى عم قلنا وان سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ولكن لا نسلم
ان وجوب الرد ثابت فى كل زمان لانه حمل الرد على القياس فهو محل النزاع وان حمل على السؤال للنبى عم فظاهر
انه غير واجب على من بعده فان قيل الضمير فى المخاطب بالرد عايد الى المخاطب بالطاعة فاذا كان الخطاب بالطاعة
عاما فكذا الخطاب بالرد واذا تعذر حمل الرد على السؤال فى حق الكل تعين ان يكون المراد به القياس قلنا وان
سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ولكن لا نسلم انها واجبة بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
لانها خطاب مشابهة على ما سبق تقريره فى الاوامر وان سلمنا عموم خطاب الامر بالطاعة فغايته ان يكون الضمير
فى قوله فردوه الى الله والرسول ظاهرا فى العود الى كل من امر بالطاعة فعوده الى البعض وهو من كان فى زمن
النبى عم لضرورة حمل الرد على السؤال للنبى عم فغايته ان يكون تخصيصا للعموم وهو مقابل بمثله فى حمل الرد على
القياس وذلك لان الاية عامة فى حق كل مجتهد وعامى ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الاية
بالمجتهدين دون غيرهم وليس مخالفة احد العمومين والتمسك بالاخر اولى من العكس وايضا قوله تعالى ولو ردوه
الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وهو ضعيف ايضا وذلك
لانه انما يجب حمل الاستنباط والاية على القياس ان لو تعذر حمله على غيره وليس كذلك اذا امكن ان يراد به
استخراج الحكم من دليله وهو اعم من القياس ولهذا يصح ان يقال المستخرج الحكم من دلالة النص انه استنبطه
كيف وان المذكور فى صدر الاية انما هو الامن او الخوف بقوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف
فيجب ان يكون الضمير فى قوله اذاعوا به وفى قوله ولو ردوه وفى قوله لعلمه وفى قوله يستنبطونه عايدا

الر

اليه لانه المذكور لا الى غيره لكونه غير مذكور وليس ذلك من القياس فى شئ وايضا قوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا
ووجه الاحتجاج بها انهم اوردوا ذلك فى معرض صدهم عما كان يعبد اباؤهم لما بينهم من المشابهة فى البشرية
ولم ينكر عليهم ذلك وهو عين القياس فكان حجة وهو ضعيف ايضا من وجهين الاول لا نسلم عدم النكير عليهم
فان الاية انما خرجت مخرج الانكار لقولهم ذلك ولهذا قال تعالى ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من
يشاء من عباده الثانى انه وان كان قياسا وتشبيها فى الامور الحقيقية فلا يلزم مثله فى الاحكام الشرعية
الا بطريق القياس ايضا وهو محل النزاع واما الاجماعية فمنها انهم قالوا الامة قد عقلت من قوله تعالى ولا تقل لهما
اف تحريم الشتم والضرب بطريق القياس وهو غير صحيح لامكان قول الخصم ان ذلك انما عقل من دلالة اللفظ
وفحوى الخطاب على ما سبق وان كان ذلك بطريق القياس غير ان العلة فيه معلومة بدلالة النص وهى كف الاذى
عن الوالدين ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبط مظنونة كما قال النظام ومنها ان الامة مطبقة مجمعة
على رجم الزانى المحصن قياسا على رجم النبى عم لماعز وهو ضعيف ايضا لامكان ان يقال بل انما حكموا بذلك بناء على
قوله عم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ومنها ان الامة مجمعة على ان الله تعالى تعبدنا بالاستدلال بالامارات
على جهة القبلة عند اشتباهها وذلك ايضا مما لا يمكن التمسك به لان الخصم لا يمنع من التمسك بالامارات بل
يجوز فى القبلة وفى تقويم اروش الجنايات وقيم المتلفات وتقدير النفقات وفيما كانت الامارات
فيه حقيقية ولا يلزم مثله فى الامارات الشرعية والاقيسة كيف وان من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد
عند اشتباه القبلة بوجوب التوجه الى الجهات الاربع حتى يخرج عن العهدة بيقين واما الحجة المعنوية
فهو ان النص والاجماع مما يقل فى الحوادث ويندر فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع
عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وهو ممتنع وهى ضعيفة ايضا وذلك لان
الوقايع التى خلت عن النصوص والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفى الحكم
الشرعى بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا وكان مدركه شرعيا وهو استصحاب الحال
وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية فلا وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع
ليس حكما شرعيا ولكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية فى كل قضية وهو
غير مسلم وذلك لان الشارع كما يريد اثبات الاحكام فى بعض الوقايع قد يريد نفيها فى بعض الاخر على حسب
اختلاف المصالح ثم يلزم على ما ذكروه ان تكون المصالح المرسلة الخلية عن الاعتبار حججا فى الشريعة وهو
محال وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص والاجماع والقياس فيها فلو لم تكن المصلحة حجة افضى ذلك
ايضا الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعذر اذ ذاك يكون
مشتركا والمعتمد فى المسئلة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار

امر بالاعتبار والاعتبار هو الانتقال من الشئ الى غيره وذلك متحقق فى القياس حيث ان فيه نقل الحكم
من الاصل الى الفرع ولذا قال ابن عباس فى الاسنان اعتبر حكمها بالاصابع فان ديتها متساوية اطلق
الاعتبار واراد به نقل حكم الاصابع الى الاسنان والاصل فى الاطلاق الحقيقة واذا ثبت ان القياس مامور به
فالامر اما ان يكون للوجوب او الندب على ما سبق فى الاوامر وعلى التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعا قال
قيل لا نسلم انه امر بالاعتبار وصيغة افعلوا مترددة بين الامر وغيره كما سبق فى الاوامر وليس جعلها ظاهرة فى البعض
اولى من البعض سلمنا انها للامر ولكن لا نسلم ان الاعتبار ما ذكرتم بل هو عبارة عن الاتعاظ ويدل عليه ما ان الاولى
قوله تعالى ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار وقوله وان لكم فى الانعام لعبرة والمراد به الاتعاظ اذ هو المتبادر الى
الفهم من اطلاق هذا اللفظ الثانى ان القياس فى الفروع اذا اقدم على المعاصى علم تنكيل فى امر اخرته يقال له
انه غير معتبر ولو كان القياس هو الاعتبار لما صح سلب ذلك عنه سلمنا ان الاعتبار ظاهر فى القياس لكنه
قد وجد فى الاية ما يمنع من الحمل عليه ويصرفه من الاعتبار بمعنى القياس الى حسن ترتيبه على ذلك وما عاتجس
ذلك عند ارادته سلمنا ان المراد به القياس عنينا نطالبه فى الاية صيغة عموم تقتضى العمل بكل قياس فكانت
الاية مطلقة والمطلق اذا عمل به فى صورة او صور لا يبقى حجة فيما عداها ضرورة الوفا بالعمل بدلالته وقد عملنا
بذلك فى القياس العقلى والقياس الذى علتها منصوصة او مومى عليها وبقياس الفروع على الاصول فى امتناع
اثباتها فى القياس سلمنا العموم لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصا عليه وبما لا نعلم له اصلا ولا
وصفا جامعا فان القياس غير مامور به فى ذلك كله وكذلك اذا قال لوكيله اعتق غانما لسواده فانه لا يجوز
تعديته ذلك الى سالم وان كان اسود والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة وان بقى حجة ففى اولها يتناوله الاسم على
ما سبق فى العموم وان سلمنا انه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص غير ان الاية خطاب مع الموجودين فيختص ذلك
بمن كان موجودا فى وقت نزول الوحى بالاية وان عم جميع الاعيان ولكنه امر مطلق فلا يكون مفيدا للفور ولا
التكرار وان كان مفيدا لذلك لكن بطريق ظنى لا قطعى والمسئلة قطعية لا ظنية والجواب عن السؤال الاول انا
قد بينا ان صيغة افعل ظاهرة فى الطلب وان الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب او الندب فى الاوامر
واى الامرين قدر كان دليلا على شرع القياس قولهم لا نسلم ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم قلنا دليله ما ذكرنا
قولهم انه يطلق بمعنى الاتعاظ قلنا عنه جوابان الاول المنع ويدل عليه قولهم اعتبر فلان فاتعظ ولو كان
الاعتبار هو الاتعاظ لما حسن هذا الكلام والترتيب لان ترتيب الشئ على نفسه ممتنع الثانى ان الاعتبار
بمعنى الانتقال من الشئ الى غيره مشترك بين القياس والاتعاظ اما انتقال متحقق فى القياس كما سبق واما
انه متحقق فى الاتعاظ وذلك لان المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه ويجب
ان يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيما وقع فيه الاشتراك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ واذا كان كذلك

فلام بالاعتبار امر بالقدر المشترك بين القياس والاتعاظ وهو اما ان يكون متناولا لكل واحد من الاعتبارات
على سبيل الشيوع او لكل اعتبار على جهة العموم فان كان الاول فيتعلق الامر بها تماما كما يتعلق بعين المصلحة و
تلك المصلحة كما تحصل من الواحد والفرد تحصل من كل واحد من الافراد ضرورة الاشتراك فى ملزومها
فاللفظ وان لم يكن عاما بلفظه فيكون عاما بمعناه وان كان الثانى فهو المطلوب وعلى هذا فقد خرج الجواب
عن الاثنين قولهم القياس اذا كان معرضا عن امر اخرته يقال انه غير معتبر قلنا لا يصح ذلك بالنظر الى كونه قايسا
وانما صح ذلك بالنظر الى امر الاخرة وانما الملك النفى بطريق المجاز نظرا الى اخلاله باعظم المقاصد وهو امر المعاد
وعن الثالث انه انما يحسن ترتيب القياس بخصوصه على قوله يخربون بيوتهم لانه ترتيب النفى على الاصابة
بنيته وبعينه ولا كذلك فيما اذا رتب عليه امرا عاما فانه ما يناسب المذكور المتقدم وما لا يناسبه وقد بينا
ان لفظ الاعتبار يعم الاتعاظ المناسب والقياس الذى لا يناسب وعن الرابع ما سبق فى السؤال الثانى وعن
الخامس ان العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صورة التخصيص على ما سبق فى العموم وعن قولهم انه خطاب مع
الموجودين فى زمن النبى م فلا يعم قلنا وان لم يعم بلفظه فهو عام بمعناه نظرا الى انعقاد الاجماع على ان احكام الخطاب
الثابت فى زمن النبى م عامة فى حق من بعد النبى م فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه وجب ان يكون عاما بمعناه
ضرورة انعقاد الاجماع على ذلك وبتقدير ان لا يكون عاما لا بلفظه ولا بمعناه فهو حجة على الخصوص فى بعض
صور النزاع ويلزم من ذلك الحكم فى الباقى ضرورة ان لا قايل بالتفصيل وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم
ان الامر المطلق لا يقتضى الفور ولا التكرار وعن السؤال الاخير ان المسئلة ظنية عندى لا قطعية واما من جهة
السنة فما روى عن النبى م انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا بم تحكم قال بكتاب الله ثم قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راى والنبى م اقره على ذلك وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما
يحبه الله ورسوله واجتهاد الراى لا بد وان يكون مردودا الى اصل والا كان مرسلا والراى المرسل غير معتبر
وذلك هو القياس وايضا ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لمعاذ وابى موسى الاشعرى وقد انفذهما
الى اليمن بم تقضيان فقالا ان لم نجد الحكم فى الكتاب ولا فى السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق
عملنا به صرحا بالعمل بالقياس والنبى م اقرهما على ذلك فكان حجة وايضا ما روى عن على م انه قال لابن
مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رايك ووجه الاحتجاج به ما تقدم
فى الخبر الاول وايضا ما روى عنه م انه لما سالته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة
الحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته فقالت نعم قال فدين الله
احق بالقضاء ووجه الاحتجاج به انه الحق دين الله بدين الادمى فى وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس
وهذا مما يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس كما سبق تحقيقه وايضا ما روى عنه م انه قال

لم سئله وقد سالت عن قبلة الصائم هلا اخبرتيه انى اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه
وايضا ما روى عنه عم انه امر سعد بن معاذ ان يحكم فى بنى قريظة برايه فامرهم بالنزول على حكمه فامر بقتلهم وسبى
نسائهم فقال عم لقد وافق حكمه حكم الله وايضا ما روى عنه انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها باعتبار تحريم اكلها وايضا ما روى عنه انه علل كثيرا من الاحكام
والتعليل موجب لاتباع العلة اين كانت وذلك هو نفس القياس فمن ذلك قوله عليه الصلوة والسلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم بالاخرة ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص
الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذا ومنها قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومنها قوله عم فى حق
محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ومنه قوله فى حق شهداء
احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح
المسك ومنها قوله فى حق الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقوله اذا استيقظ احدكم
من نوم الليل فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسله ثلثا فانه لا يدرى اين باتت يده وفى الصيد فان وقع فى الماء فلا
تاكل منه لعل الماء اعان على قتله وايضا قوله فاقضى بينكم بالراى فيما لم ينزل عليه وحى والراى انما هو تشبيه شئ بشئ
وذلك هو القياس الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة التواتر وان كانت
احادها احادا فان قيل اما حديث معاذ فانه مرسل وخبر واحد فى اثبات كون القياس حجة وهو مما تعم به البلوى
والمرسل ليس بحجة عند الشافعى وخبر الواحد مما تعم به البلوى ليس بحجة عند ابى حنيفة فبالاجماع الفريقين
على انه ليس بحجة والذى يدل على ضعفه ان النبى عم كان قد ولاه القضا وذلك لا يكون الا بعد معرفة اشتمال
معاذ على معرفة ما به يقضى فالسؤال عاما لا معنى له وايضا فانه لو وقف العمل بالراى عند عدم وجدانه
الكتاب والسنة ووقف العمل بالسنة عند عدم وجدان الكتاب والاول على خلاف قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من
شئ وعلى خلاف قوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين والثانى على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب
وتخصيصه بالسنة سلمنا صحته وانه حجة غير ان اجتهاد الراى اعم من القياس وذلك لان الاجتهاد الراى كما يكون
بالاجتهاد فى الاستدلال بخفى النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيها وعلى التمسك بالبراءة الاصلية و
لفظه غير عام فى كل راى فلا يكون حمله على اجتهاد الراى بالقياس اولى من غيره سلمنا ان المراد باجتهاد الراى
بالقياس اولى من غيره سلمنا لكنه ينقسم الى ما علته منصوصة او مؤما اليها والى ما علته مستنبطة بالراى واللفظ
ايضا مطلق وقد عملنا به فى القياس الذى علته منصوصة على ما قاله النظام سلمنا انه حجة مطلقا فى كل قياس ولكن
قبل اكمال الدين او بعده على ما قاله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاول مسلم والثانى ممنوع وذلك لان اكمال الدين
انما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لا بد من معرفته وعلى هذا فالقياس لا حاجة اليه بعد ذلك

وبتقدير كونه حجة مطلقا لكن فيما تعبد فى اثباته بالظن لا باليقين والقياس ليس من هذا الباب وبهذا يمكن
الاعتراض على حديث ابن مسعود ايضا واما الحديث الجارية الخثعمية فالوارد عليه من جملة الاسئلة الواردة
على سؤال حديث معاذ فانه خبر واحد فيما تعم به البلوى ولانه ظنى فلا يتمسك به فى مسائل الاصول وهما عامان
فى جميع ما ذكر من الاخبار وبخصه ان النبى عم انما ذكر ذلك الامر بطريق التقريب الى فهم الجارية فى حصول
نفع القضاء اما ان يكون بطريق القياس فلا واما حديث ام سلمة فيدل على ان فعل النبى عم حجة متبعة اما ان يكون
ذلك بطريق القياس على فعل النبى فلا واما حديث سعد بن معاذ فليس فيه ايضا ما يدل على صحة القياس فانما امره
له بان يحكم فى بنى قريظة برايه لا يخص القياس لما تقدم من ان اجتهاد الراى اعم من القياس فلعله امره ان يحكم
باجتهاد رايه فى الاستدلال بخفى النصوص من الكتاب والسنة ولذلك قال عم لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله
واخبر تحريم الشحوم على اليهود فليس فيه ما يدل على تحريم البيع بالقياس على تحريم الاكل فان تحريم الشئ
اعم من تحريم اكله فان تحريم الشئ تحريم التصرف فيه مطلقا وبتقدير ان يكون تحريم الاكل مصرحا به فالمراد به
تحريم التصرف مطلقا بدليل قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فى ذلك بغير حق واما الاخبار الدالة على تعليل
الاحكام فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما فى تلك العلة اذ هو
محل النزاع وليس فى الاخبار ما يدل على الالحاق بل التعليل انما كان لتحريم الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد
وادعى الى القبول ولهذا امكن التنصيص على العلة القاصرة ولا قياس عنها وبتقدير دلالتها على الالحاق والعلل
فيها منصوصة ومؤما اليها ونحن نقول بهذا النوع من القياس كما قاله النظام وقوله عم انى احكم بينكم بالراى
فيما لم ينزل عليه وحى فهو خلاف قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وبتقدير ان يكون حكمه
بالراى فلا يلزم ان يكون ذلك بالقياس لما تقدم وبتقدير ان يكون بالقياس فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس
للنبى عليه السلام مع كونه معصوما عن الخطاب مسددا فى احكامه جواز ذلك لغيره والجواب عن السؤال
الاول على خبر معاذ انا قد بينا ان المرسل وخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة واما سؤال معاذ عما به يقضى
انما كان قبل توليته القضاء وانما كان ذلك بطريق التاكيد او باعلام الغير باهليته للقضاء واما توقيفه للعمل بالراى
على عدم وجدان الكتاب من شئ اذ المراد منها انما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب لان المراد به بيان
كل شئ فانا نعلم عدم اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الاحكام الشرعية
وبتقدير ان يكون المراد به بيان كل شئ لكن لا بطريق التصريح بل بمعنى انه اصل لبيان كل شئ فانه اصل لبيان
صدق الرسول فى قوله وفعله بيان للناس وغيره وبه يخرج الجواب عن الاية الاخرى واما توقيفه العمل بالسنة
على عدم الكتاب فالمراد به الكتاب الذى لا معارض له ولا ناسخ ويجب تنزيله على ذلك ضرورة الجمع بين
تقرير النبى عم على ذلك وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وعن السؤال الثانى انه

المحل

يمتنع حمل اجتهاد الرأى على الاجتهاد وفى الاستدلال تحقق نصوص الكتاب والسنة لان قوله فان لم تجد عام فى
والمخفى بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالخفى دون الجلى من غير دليل ممتنع والتمسك
بالبراءة الاصلية فى نفى الاحكام الشرعية ليس بحجة على ما ياتى فلا تكون اجتهاد الرأى منه مستندا للكلام
وبتقدير ان يكون حجة فذلك معلوم لكل عاقل فلا يكون مفتقرا الى اجتهاد الرأى وعن السؤال الثالث انا لا نسلم
ان ما كانت علته منصوصة ويكون قياسا على ما ياتى وان سلمنا انه قياس فما ذكرناه وان لم يكن حجة على النظام
فهو حجة على غيره وعن الرابع ان اكمال الدين انما يكون ببيان كل شىء اما بلا واسطة او بواسطة على ما بيناه وعلى
هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد اكمال الدين لكونه من جملة الوسائط وعن الخامس ما سبق من ان المسئلة ظنية قطعية
وعلى هذا فلا يخفى الجواب عما يعترضوا به على خبر ابن مسعود وكذلك جواب كل ما يعترض به من هذه الاصولة على باقى
الاخبار وما ذكروه على خبر الجارية الخثعمية فبعيد ايضا فانه لو لم يكن مدركا الحكم فيما سالت عنه القياس على دين
الادمى لما كان التعرض لذكره معنيا بل كان يجب الاقتصار على قوله نعم وما ذكروه على حديث ام سلمة فغير صحيح و
ذلك لانه لو لم يكن اتباعنا له بطريق التاسى به والا لما كان حكم فعله ثابتا فى حقنا ولا معنى القياس سوى ذلك وما
ذكروه على حديث سعد بن معاذ باطل ايضا لان حكمه لو كان مستندا الى الكتاب والسنة لما كان ذلك برايه وقد
قال احكم برايك وقوله لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله ولا منافاة بينه وبين الحكم بالقياس فانه اذا كان
القياس من طرق الشرع فالحكم المستند اليه يكون حكما لله ورسوله وما ذكروه فى خبر الشحوم مندفع من حيث
ان الظاهر من اضافة التحريم الى الماكول انما هو تحريم الاكل وكذلك التحريم المضاف الى الزنا انما هو تحريم
الركوب والى الدار تحريم السكنى وكذلك فى كل شىء على حسب وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاقه فتحريم
البيع لا يكون ماخوذا من مطلق التحريم المضاف الى الشحوم فلم يبق الا ان يكون بطريق الالحاق به وهو معنى القياس
وما ذكروه على الاخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من ان ذلك لا يدل على التعبد به فحق غير ان ما ذكروه
بتقدير تسليم التعبد على مذهب النظام فقد سبق جوابه واما الاجماع فهو اقوى الحجج فى هذه المسئلة وهو
ان الصحابة اتفقوا على استعمال القياس فى الوقايع التى لا نص فيها من غير نكير من احد منهم فمن ذلك رجوع
الصحابة الى اجتهاد ابى بكر فى اخذ الزكوة من بنى حنيفة وقتالهم على ذلك وقياس خليفة رسول الله على
الرسول فى ذلك بواسطة اخذ الزكوة للفقراء وارباب المصارف ومن ذلك قول ابى بكر لما سئل عن الكلالة اقول
فى الكلالة برأيى فان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد ومن ذلك ان ابا بكر ورث
ام الام دون ام الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هى الميتة لم ترثها وتركت
امرأة لو كانت هى الميتة ورثت جميع ما تركت فرجع الى التشريك بينهما فى السدس ومن ذلك حكم ابى بكر
بالرأى فى التسوية فى العطا حتى قال له عمر كيف تجعل من ترك دياره وامواله وهاجر الى رسول الله كمن دخل

فى الاسلام كرها فقال ابو بكر انما اسلموا لله واجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ وحيث انتهت النوبة الى عمر
فرق بينهم ومن ذلك قياس ابى بكر تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة حتى انه عهد الى عمر بالخلافة و
وافقه على ذلك الصحابة ومن ذلك ما روى عن عمر انه قال لابى موسى الاشعرى اعرف الاشباه والامثال ثم قس
الامور برايك ومن ذلك قول عمر اقضى فى الجد برأى واقول فيه برأى وقضى فيه باداء مختلفة ومن
ذلك قوله لما سمع حديثا يجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا ومن ذلك انه لما قيل له فى مسئلة المشركة هب ان ابانا
كان حمارا الستا من ام واحدة فشرك بينهم ومن ذلك انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجارة اليهود فى العشور
وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها
واكلوا اثمانها فقاس الخمر على الشحوم وان تحريمها تحريم لثمنها ومن ذلك انه جلد ابا بكرة حيث لم يكمل نصاب
الشهادة بالقياس على القاذف وان كان شاهدا لا قاذفا ومن ذلك قول عثمن لعمر فى واقعة ان تتبع رايك
فرايك اسد وان تتبع راى من قبلك فنعم ذلك الرأى كان ولو كان فيه دليل قاطع على احدهما لم يخيره فيهما
ومن ذلك انه ورث المبتوتة بالرأى ومن ذلك قول على رضى الله عنه فى حد شارب الخمر انه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفترين قاس حد الشارب على القاذف ومن ذلك
ان عمر كان يشك فى قود القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة فقال له على رضى الله عنه يا امير المؤمنين ارايت
لو ان نفرا اشتركوا فى سرقة كنت تقطعهم قال نعم قال فكذلك وهو قياس القتل على السرقة ومن ذلك ما روى
عن على انه نفى امهات الاولاد وافق رأيى ورأى عمر على ان لا يبعن وقد رايت الان بيعهن حتى قال له عبيدة
السلمانى رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ومن ذلك قول على فى المرأة التى اجهضت بفزعها
بارسال عمر اليها اما المأثم فارجو ان يكون محطوطا عنك وارى عليك الدية فقال عزمت عليك لا تبرح حتى تفرقها
على بنى عدى يعنى قومه والحقه عثمان وعبد الرحمن ابن عوف بالمؤدب وقال اما انت مؤدب ولا شىء عليك
ومن ذلك قول ابن عباس لما ورث زيد ثلث ما بقى فى مسئلة زوج وابوين واوجبت فى كتاب الله ثلث ما بقى
فقال له زيد اقول برأيى وتقول برايك ومن ذلك قوله فى مسئلة الجد الا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل اب الاب ابا ومن ذلك قول ابن مسعود فى المفوضة برايه بعد ان استمهل شهرا وانه كان يوصى من يلى
القضاء بالرأى ويقول لا ضير فى القضاء بالكتاب والسنة وقضاء الصالحين فان لم تجد شيئا من ذلك فاجتهد
رايك ومن ذلك فاجتهد رايه ومن ذلك اختلاف الصحابة فى الجد بعينا الحقه بعضهم بالاب فى اسقاط
الاخوة والحقه بعضهم بالاخوة ومن ذلك قول بعضهم اختلافهم فى قول الرجل لزوجته انت على حرام
حتى قال ابو بكر وعمر هو يمين وقال على وزيد هو طلاق ثلث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابن
عباس هو ظهار الى غير ذلك من الوقايع التى لا تحصى وذلك يدل على ان الصحابة تمثل الوقايع بنظائرها

وشبهها بامثالها وردوا بعضها الى بعض فى احكامه وانه ما من واحد من اهل النظر والاجتهاد منهم
الا وقد قال بالرأى والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه فى ذلك انكار فكان اجماعا سكوتيا
وهو حجة مغلبة على الظن لما سبق تقريره فى مسائل الاجماع وانما قلنا بانهم قالوا بالرأى والقياس فى جميع هذه
الصور وذلك لانه لابد لهم فيها من مستند والا لكانت احكامهم بمحض التشهى والتحكم فى دين الله من غير
دليل وهو ممتنع وذلك المستند يمتنع ان يكون نصا والا لاظهره كل واحد منهم ما اعتمد عليه من النص اقامة
لعذره ودفعا للغير من الخطاء لمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار لان العادة تحيل على الجمع
الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره فى محل الخلاف وهذا بخلاف ما اذا اجمعوا على حكم فى واقعة بناء
على نص فانه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله بناء على الاكتفاء فى ذلك الحكم باجماعهم ولو اظهروا ذلك النصوص
واحتجوا بها لكانت العادة تحيل عدم نقلها فحيث لم تنقل دل على عدمها واذا لم تكن نصا تعين ان تكون
نصا واستنباطا فان قيل لا نسلم ان احدا من الصحابة عمل بالقياس وما نقل عنهم من الاجتهاد فى الوقايع المذكورة
والعمل بالرأى فلعلهم انما استندوا فيه الى الاجتهاد فى دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق
على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على الآخر والنص فى تعريف النفى الاصلى ودلالة الاقتضاء
والاشارة والتنبيه والايماء وادلة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة
النصية قولكم لو كان ثم نص لظهر قلنا ولو كانوا قايسين لتلك الصورة على غيرها لاظهروا العلل الجامعة
فيها وحرروا نتيجها كما فى النصوص ولو اظهروها واحتجوا بها لنقلت لما يفم فعدم نقلها يدل على عدمها واذا
لم يكن قياس واستنباط تعين ان يكون المستند انما هو النص وليس احد الامرين اولى من الآخر وما نقل عن
الصحابة من التصريح بالعمل فى الرأى فى الوقايع المذكورة لا يلزم ان يكون قياسا فان اجتهاد الرأى اعم من
الاجتهاد الرأى بالقياس على ما تقرر فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص سلمنا انهم عملوا بالقياس لكنا
لا نسلم عمل الكل به فانه لم ينقل ذلك الا عن جماعة يسيرة ولا تقوم الحجة بقولهم قولكم انه لم يوجد من غيرهم
نكير عليهم لا نسلم ذلك وبيان وجود الانكار ما روى عن ابى بكر لما سئل عن الكلالة قال اى سماء تظلنى
واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى وايضا ما روى عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأى فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا واضلوا وقال اياكم والمكايلة فسئل
عن ذلك فقال المقايسة وروى عن شريح انه قال كتب الى عمر اقض بما فى كتاب الله فان جاءك ما ليس فى
كتاب الله فاقض بما فى سنة رسول الله صلعم فان جاءك ما ليس فى سنة رسول الله صلعم فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضى وايضا ما روى عن على ع انه قال العمرى فى مسئلة الحبنين ان اجتهدوا
فقد اخطؤوا وان لم يجتهدوا فقد غشوك وروى عن عثمان وعلى انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان

المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وروى عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلعم وقال اياكم والمقاييس
فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وقال ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم فى دينه برأيه وروى عن ابن عمر انه
قال السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الرأى سنة وقال ايضا ان قوما يفتون بارائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف
ما يفتون وقال ايضا اتهموا الرأى على الدين فان الرأى منا تكلف وظن فان الظن لا يغنى من الحق شيئا وروى
عن ابى انه قال اذا قلتم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال قرّاؤكم وصلحاؤكم
ولم يذهبون ويتخذ الناس رؤسا جهالا فيقيسون ما لم يكن بما كان وقالت عايشة اخبروا زيد بن ارقم انه
احبط جهاده مع رسول الله صلعم بفتواه بالرأى فى مسئلة العينة وقد انكر ذلك التابعون ذلك ايضا حتى قال الشعبى
ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رأيهم فالقه فى الحش
وقال مسروق لا اقيس شيئا بشىء اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول اول
من قاس ابليس ومع هذه الانكارات من الصحابة والتابعين فلا اجماع سلمنا انه لم يظهر النكير فى ذلك لكن
لا يلزم منه ان يكون سكوت الباقين عن موافقة لما ذكرناه فى الاجماع سلمنا انه عن موافقة لكنه لا حجة فى اجماع
الصحابة وكيف يقال بذلك وقد عدلوا عما امروا به وفهموا وتحيروا وقادوا وجعلوا الخلاف طريقا الى اغراضهم
الفاسدة حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب وقالوا على اهل البيت وكتموا النص على على ع وغصبوا
الخلافة ومنعوا فاطمة ارثها من ابيها المنصوص عليه فى كتاب الله برواية انفرد بها ابو بكر وعدلوا عن الامام
المعصوم المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الاحكام الشرعية الى غير ذلك من الامور التى لا يجوز معها
الاحتجاج باقوالهم وهذا السؤال انما اورده الرافضة سلمنا ان قول البعض بالقياس وسكوت الباقين
حجة لكنها حجة ظنية على ما سبق فى الاجماع وكون القياس حجة امر قطعى نادينه بالعلم فلا يكون مستفادا
من الدليل الظنى سلمنا صحة الاحتجاج به لكن ما المانع ان يكون عملهم بالقياس المنصوص على علته ونحن نقول
به كما قال النظام والقاسانى والنهروانى سلمنا عملهم بكل قياس لكن لم قلتم انه اذا جاز العمل بالقياس للصحابة
يجوز ذلك لمن بعدهم وذلك لان الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة فى الدين ومشاهدة
الوحى والتنزيل وكثرة التحفظ فى امور دينهم حتى نقل عنهم قتل الاباء والابناء وبذل الانفس والاموال
ومهاجرة الاهل والاوطان فى نصرة الدين حتى ورد فى حقهم من التفضيل والتعظيم فى الكتاب والسنة
ما لم يرد مثله فى حق غيرهم على ما ذكر فى الاجماع وعند ذلك فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم
سلمنا دلالة ما ذكر عموم على صحة القياس وانا متعبدون به لكنه معارض فى الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما وقوله تعالى وان تقولوا على الله

ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والحكم بالقياس قول بما لا يعلم وقوله تعالى وان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله تعالى وما اختلفتم فيه
من شيء فحكمه الى الله والرسول والحكم بالقياس لا يكون حكم الله ولا ردا اليه وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وذلك يدل على انه لا حاجة الى القياس واما من جهة
السنة فما روي عن النبي صلعم انه قال ستفترق امتي فرقا اعظمها فتنة الذين يقيسون الامور بالرأي وبما
روى ابو هريرة عن النبي صلعم انه قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأي
فاذا فعلوا ذلك ضلوا واضلوا وذلك يدل على ان القياس والعمل بالرأي غير صحيح والجواب قولهم لا نسلم ان احدا
من الصحابة عمل بالقياس قلنا دليله ما ذكرناه قولهم يحتمل ان يكون عملهم بدلالات النصوص الخفية قلنا لو كان
كذلك لظهر المستند واشتهر على ما قررناه قولهم ولو كان ذلك بمحض القياس لاظهروا العلل الجامعة وصرحوا
بها كما في النصوص قلنا منهم من صرح كتصريح ابي بكر في التسوية في العطايا بين المهاجرين وغيرهم وهو قوله انما
الدنيا بلاغ وفي تصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف بواسطة الاشتراك في الافتراء وتصريح عثمن
وعبد الرحمن بن عوف لما حكم عمر في صورة المرأة التي اجهضت الجنين بالمؤدب بواسطة التاديب ومنهم
من اعتمد في التنبيه عليها بفتواه وجرى العادة بفهم المستمع وجه الملحق والشبه بين محل النزاع ومحل الاجماع
ولهذا فان العادة جارية من بعض الملوك بقتل جاسوس اذا ظفروا به زجرا له ولغيره من التجسس عليه
وعادة البعض الاحسان اليه ولم يعهد من عادته قبل ذلك شيئا كان ذلك كافيا في التنبيه على رعاية
العلة الموجبة للقتل او الاحسان في محل الوفاق وكذلك النصوص فان الاذهان غير مستقلة بمعرفتها
دعت الحاجة الى التصريح بها وعلى هذا من قال لمنكوحته انت علي حرام انه طلاق ثلث نبه على ان مطلق التحريم
يقتضي نهاية التحريم وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلث فلذلك عدى الطلاق الثلث اليه ومن جعله
طلقة واحدة نبه على انه اعتبر فيه اقل ما يثبت معه التحريم فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة ومن جعله
ظهارا الحقه بالظهار من حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ولا لفظ الايلاء ومن يجعله
وابن الابن نبه على ان العلة في ذلك استواؤهما في الادلاء الى الميت في طرف العلو والسفل ولهذا شبههما
بغصن متفرع وجدول نهر ومن ذلك تنبيه عمر في قياسه الخمور على الشحوم على ان العلة في تحريم اثمانها
تحريمها ومن ذلك التنبيه في التشريك بين الاخوة من الاب والام والاخوة من الام على ان العلة
الاشتراك في جهة الامومة الى غير ذلك من التنبيهات ويدل على ما ذكرناه تصريح اكثر الصحابة فيما عملوا به
من الرأي قولهم اجتهاد الرأي اعم من القياس الى غير ذلك من التنبيهات ويدل على ما ذكرناه تصريح اكثر الصحابة
فيما عملوا به من الرأي قولهم اجتهاد الرأي اعم من القياس قلنا ان كان الامر على ما قيل عنه فانا قد بينا انه لم يكن

ذلك

ذلك مستندا الى النصوص فتعين اسناده الى القياس والاستنباط قولهم لا نسلم عمل الكل بالقياس قلنا
وان عمل به البعض فقد بينا انه لم يوجد من الباقين في ذلك نكير فكان اجماعا قولهم قد وجد الانكار
لا نسلم ذلك وما ذكروه من صور الانكار فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس فلا بد من
التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية عند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من
انكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان
مخالفا للنص وما ليس له اصل يشهد له بالاعتبار وما كان على خلاف القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك
فيما تعبد فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين هذا من جهة الاجمال واما من جهة التفصيل اما قول
ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي فانما اراد به قوله في تفسير القرآن ولا شك
ان ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي صلعم واهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية
واما قول عمر اياكم واصحاب الرأي الخبر الى اخره فانما قصد به ذم من ترك الاحاديث وحفظ ما وجد منها وعدل
الى الرأي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص وقولهم اياكم والمكايلة اي المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة
لما ذكرناه واما قوله لابي موسى الاشعري فانما يفيد ان لو لم يكن القياس مما اجمع عليه اهل العلم والا فيفيد بان يكون
واصلا له فلا وقول علي لعمر في مسئلة الجنين لا يدل على ان كل اجتهاد خطأ ونحن لا ننكر الخطأ في بعض الاجتهادات
كما سبق تعريفه واما قول عثمن وعلي لو كان الدين بالقياس الخبر فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين بالقياس
لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره ويكون المقصود منه انه ليس كل ما اتت به السنة على ما يقتضيه
القياس واما قول ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه الخبر فليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس الا بمفهومه و
ليس بحجة على ما سبق بيانه وقوله اياكم والمقاييس فيجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت
بها الشمس والقمر وغير ذلك مما بيناه لما سلف من الجمع بين النقلين وقوله ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم في
دينه برأيه يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق واما قول ابن عمر السنة ما سنه رسول الله صلعم
فانما يفيد ان لو كان القياس ليس مما سنه رسول الله صلعم وقوله لا تجعلوا الرأي سنة اراد به الرأي الذي
لا اعتبار له والا فالرأي المعتبر من السنة لا يكون خارجا عن السنة وقوله ان قوما ما يقيسون بارائهم الخبر
فليس فيه ما يدل على كل من افتى برأيه يكون كذلك ونحن لا ننكر ان بعض الاراء باطل وقوله اتهموا
الرأي على الدين غايته الدلالة على احتمال الخطأ فيه وليس فيه ما يدل على ابطاله وقوله وان الظن لا
يغني من الحق شيئا فالمراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لان المراد ابطال الظن بدليل صحة العمل
بظواهر الكتاب والسنة واما قول ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس الخبر فيجب حمله على القياس
الفاسد لما سبق وقوله ويتخذ الناس رؤساء جهالا الى اخره فالمراد به ايضا القياس الباطل ولهذا وصفهم بكونهم

جهلا وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن ارقم وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين جميعا بين النقلين كما سبق تقريره قولهم لا نسلم ان السكوت يدل على الموافقة قلنا دليله ما سبق في مسائل الاجماع ايضا وما ذكروه من القوادح في الصحابة فمن اقوال المبتدعة الزايغين كالنظام ومن تابعه من الرافضة والضلال وقد ابطلنا ذلك كله في كتاب ابكار الافكار في المواضع اللايقة به قولهم انه حجة ظنية قلنا والمسئلة عندنا ايضا ظنية قولهم ما المانع ان يكون عملهم بالاقيسة المنصوص على عللها اجوبة ثلاثة الاول انه لو كان ثم نص لنقل كما ذكرناه في النصوص الدالة على الاحكام الثاني انه اذا كانت العلة منصوصة فلو لم يرد التعبد باثبات الحكم بها في غير محل النص فيمتنع اثباته لما يأتي في المسئلة التي بعدها وان ورد الشرع بذلك فالحكم يكون في الفرع ثابتا بالاستدلال اي بعلة منصوصة لا بالقياس على ما يأتي تقريره وعلى هذا فلا يكونوا عاملين بالقياس الثالث ان ذلك يكون حجة على من انكر القياس مطلقا وان لم يكن حجة على النظام والقائلين بقوله قولهم لا يلزم ان يكون القياس حجة بالنسبة الى غير الصحابة قلنا القائلان قايل يقول بالقياس مطلقا بالنسبة الى الكل وقايل بنفيه مطلقا بالنسبة الى الكل وقد اتفق الفريقان على نفي التفصيل كيف وانه حجة على من قال بنفيه مطلقا وما ذكروه من المعارضات اما الاية الاولى فانما تفيد ان لو لم يكن القياس مما ورد التعبد به من الله ورسوله وعند ذلك فيستوي تمسكنا بالعمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة واما الاية الثانية والثالثة فجوابهما من ثلاثة اوجه الاول انا نقول بموجب الايتين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم الثاني انه يجب حمل الايتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة الثالث ان الايتين حجة على الخصوم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم لكون المسئلة غير علمية فكانت مشتركة الدلالة وبمثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم واما قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله فنحن نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب مع الرسول فلا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول لامكان معرفة احكام الوقايع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله فردوه الى الله والرسول غير مانع من القياس لان العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد اليه والى الرسول وانما من قال بابطال القياس لم يعمل بقول الله عز وجل وقول الرسول ولا بما استنبط منهما فكان ذلك حجة عليه لا له وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فالمراد به ان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلالة الالفاظ من غير واسطة واما بواسطة الاستنباط منه او دلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بما بينه الكتاب لا انه خارج عنه

كيف

كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية وما وكثير من الاحكام الشرعية كمسائل الجد والاخوة وانت علي حرام والمفوضة ومسائل العول ونحوه وعند ذلك فيجب حمله على ان ما اشتمل عليه الاحكام من الاحكام المبنية به لا تفريط فيها حذرا من مخالفة عموم اللفظ واما ما ذكروه من السنة في ذم الرأي فيجب حمله على الرأي الباطل كما ذكرناه بين الادلة

المسئلة الثالثة

اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس بها اختلفوا فيه فقال ابو اسحق الاسفرايني واكثر اصحاب الشافعي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض اهل الظاهر لا يكفي ذلك وقال احمد بن حنبل والنظام والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة والكرخي يكفي ذلك في اثبات الحكم بها اين وجدت وان لم يتعبد بالقياس بها وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص عليها علة التحريم وترك الفعل بها اين وجدت وان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن ذلك كافيا في ايجاب بها او ندبيته اين وجدت دون ورود التعبد بالقياس لان من تصدق على فقير لفقره بدرهم لا يجب ان يتصدق على كل فقير ومن اكل شيئا من السكر لانه حلو لا يجب عليه ان يأكل كل حلو وهذا بخلاف من ترك اكله رمانة لحموضتها فانه يجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة والمختار هو القول الاول لانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ اما ان يكون ذلك لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر نازل منزلة قوله حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن قال بمقالته واما لوجود العلة في غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث فان كان الاول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر كدلالة قوله حرمت كل مسكر ولهذا فانه لو قال اعتقت عبدي غانما لسواده ان عتق كل عبد اسود له ولو قال اعتقت سالما لسواده فانه لا يعتق كل عبد اسود له وان كان اشد سوادا من سالم وكذلك اذا قال لوكيله بع سالما لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع وان كان اسوأ خلقا من سالم وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو كان وجود نص على علية كاف في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله اعتقت سالما لسواده عتق غانم اذ كان مشاركا له في السواد وهو ممتنع الثاني انه من الجائز ان يكون ما وقع التنصيص عليه وهو عموم الاسكار ومن الجائز ان يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله فيه من المفسدة المختصة به التي لا وجود لها في غير الخمر واذا احتمل ذلك فالتعدية تكون ممتنعة الا ان يرد التعبد بالتعدية فان قيل ان قلتم ان اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعتقت عبدي سالما لسواده دال على عتق غانم ايضا اذ كان له اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل يناقضه في ذلك عند عدم اعتاقه ويقوله

فغانم ايضا اسود فلم خصصت سالما بالعتق دونه وكذلك القول في قوله لوكيله بع سالما لسواده هذا بالنظر الى
المفهوم من اللفظ لغة وحيث لم يقع العتق بغير سالم ولا جاز بيعه شرعا انما كان لان اللفظ وان كان له
على ذلك دلالة لكنها غير صريحة والشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول نظرا لهم في غاية
الامر بجواز طرف التقدم والبيد اعليهم بخلاف تصرفات الشارع في الاحكام الشرعية ولهذا فانه لو قال الشارع
حرمت الخمر لسكارة وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده
وقس عليه كل اسود فانه لا ينفذ تصرفه بذلك وان سلمنا انه لا عموم له في اللفظ ولكن لم قلتم انه يمتنع
اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكروه من الوجه الاول فلعله بعينه ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك
العبيد بصريح القول دون غيره وما ذكروه من الوجه الثاني فغير صحيح لستة اوجه الاول ان العرف شاهد
بان الاب اذا قال لولده لا تاكل هذا فانه مسموم وكل هذا لانه غذاء نافع فانه يفهم منه المنع من اكل كل طعام
مسموم وجواز اكل كل غذاء نافع ولو امكن ان يكون لخصوص الاضافة تاثيرا احتمل ان يكون داخلة في التعليل
لما تبادر الى الفهم التعميم من ذلك والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق تصرفات العرفية الثاني
ان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد ولا مناسبة في خصوص
اضافة الاسكار الى الخمر بل المناسبة في كونه مسكرا لا غير الثالث انه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه علة
لعمومه بحيث يثبت بها الحكم في موضع اخر بل العلة خصوص اضافة ذلك الوصف الى محله لم يكن للتنصيص
عليه فائدة وذلك لان اختصاص الخمر بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق فكان يكفيه ان يقول
حرمت الخمر لا غير الرابع ان اخذ خصوص اضافة الوصف المنصوص على عليته في التعليل على خلاف الظاهر
في جميع التعاليل ولهذا فان عقلاء العرب ما نطقوا بعلة الا وطردوها في غير محل التنصيص اضافوها اليه
لهذا فانهم اذا قالوا اخرب هذا الاسود لكونه سارقا فانهم يلغون خصوص اضافة السرقة الى الاسود حتى
ان السرقة لو وجدت من ابيض كانت مقتضية لضربه الخامس انه لو امكن اخذ خصوص اضافة الصفة الى
محلها في التعليل لما صح قياس اصلا وذلك ممتنع السادس انه اذا قال الشارع حرمت التافيف للوالدين فانه
يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومئا الى العلة وهي كف الاذى عنهما فاذا صرح بالعلة ونص
عليها كان ذلك اولى بالتعدية ولو كان لخصوص الاذى بالتافيف مدخل في التعليل لما فهم تحريم الضرب
سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع التعدية فيما اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لكنه غير مطرد فيما اذا قال علة
تحريم الخمر الاسكار حيث لا اضافة والجواب قولهم لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا لما ذكرناه قولهم
ان قوله اعتقت سالما لسواده مقتض بلفظ عتق غيره من العبيد السودان غير صحيح فان اللفظ الدال على العتق
انما هو قوله اعتقت سالما وذلك لا دلالة له على غيره وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل فهو عود الى

الوجه الثاني قولهم ان العقلاء يناقضونه في ذلك بغانم قلنا ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق فيه وانما ذلك
منهم طلبا لفائدة التخصيص سالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها واذا بطل القول بتعميم اللفظ فلا يعتق
يكون متناقضا في غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه والا ما ذكروه كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه
نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم لانه لو دل اللفظ عليه لكان الاصل اعتباره لفظه في مدلوله نظرا
الى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها قولهم انه قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود من
عبيدي لا ينفذ تصرفه في غير سالم لا نسلم ذلك فانه لو قال له مهما ظهر لك ارادتي ورضائي بشيء
بالاستدلال دون صريح المقال فافعله فله فعله واذا قال اعتق سالما لسواده وقس عليه غيره فاذا ظهر
له ان العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وانه لا فارق بينهما فقد ظهر له ارادته لعتق غانم فكان له
بيعه قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الاول فانما
يصح ان لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة
حذرا من التعارض فانه على خلاف الاصل والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الاشكال الاول لنا
انما قضينا فيما ذكروه في التعميم نظرا الى قرينة حال الاب مع الابناء وانهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم
وغذاء نافع وما في معناه من الاغذية النافعة وهذا بخلاف ما اذا حرم الله تعالى شيئا او اوجبه فان العادة
الشرعية مطردة باباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما اوجب حتى انه يوجب الصوم في نهار رمضان ويحرمه
في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب من بول الصبية الغسل والرش على بول
الغلام ويوجب الغسل من الحيض دون المذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون
الصلاة ويبيح النظر الى وجه رقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء الى غير ذلك فيما ذكرناه فيما تقدم
من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لا علم لله تعالى من اختصاص احد المثلين
بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله اذ ليست المصالحة والمفاسد من الامور التابعة لذوات
الافعال وطباعها حتى تكون لازمة لها بل ذلك مختلف باختلاف الاوقات هذا كله ان قلنا بوجوب
رعاية المصالح والا فلله تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعن الاشكال الثاني ان النظر في التعليل الى مناسبة
القدر المشترك والغاء ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يكون دالا على وجوب الاشتراك بين الاصل
والفرع او لا يكون موجبا له فان كان موجبا له فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون
كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا اثر لايراده وعن الاشكال الثالث ان
فائدة التنصيص على العلة ان يعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى ان كان الوصف مناسبا للحكم فانه يكون اسرع
في الانقياد وادعى الى القبول وان ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها ولمثل هذه الفوائد يكون

الخامس

التنصيص على الوصف وان لم يكن مناسبا للحكم وعن الاشكال الرابع ما ذكرناه في حل الاشكال الاول وعن
انه لا يلزم من امكان اخذ خصوص المحل في التعليل ابطال القياس لجواز ان يقوم الدليل على ابطال اخذ
في التعليل في احاد الصور ومهما لم يقم الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذرا وعن السادس انه انما فهم تحريم
الضرب للوالدين من تحريم التافيف لهما نظرا الى القرينة الدالة على ذلك من ان الكلام وسياقه لقصد اكرام
الوالدين ودفع الاذى عنهما ولا يخفى ان اقتضاء ذلك لتحريم الضرب اشد منه لتحريم التافيف ولذلك كان
سابقا الى الفهم من تحريم التافيف والتنبيه بالادنى الى الاعلى اما ان يكون ذلك مستفادا من نفس اللفظ
والتنصيص على العلة بمجرده فلا وعن الاشكال الاخير انه مهما قال جعلت شرب المسكر علة للتحريم فالحكم
يكون ثابتا في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر وذلك من باب
الاستدلال لا من باب القياس فانه ليس قياس بعض المسكر ههنا على البعض اولى من العكس لتساوي نسبة
العلة المنصوصة الى الكل ظل كذلك فيما نحن فيه وعلى هذا فلا معنى لما ذكره ابو عبد الله البصري من التفصيل
بين الفعل والترك وذلك لانه لا مانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة دون غيرها من المسكرات
ولعلم الله تعالى باختصاصه بالحكمة الداعية الى التحريم وان يشترك بين المتماثلات في ايجاب الفعل وتركه او
ندبيته لعلمه باشتراكها في الحكمة الداعية الى الايجاب والندب وامامن اكل سكرا فلم ياكله لمجرد حلاوته
بل لحلاوته وصدق شهوته عند فراغ معدته فاذا زالت الشهوة بالاكل وامتلت المعدة وتبدلت الحالة الاولى
الى مقابلها امتنع لزوم الاكل لكل سكرة بمعدة حتى انه لو لم يتبدل الحال لعم ذلك كل سكر وحلو المسئلة الرابع
مذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافا لاصحاب
ابي حنيفة ودليل ذلك النص والاجماع والعقل اما النص فتقرير النبي لمعاذ في قوله اجتهد رأيي عند عدم النص من غير
تفصيل وهو دليل الجواز والا لوجب التفصيل لانه واقع في مظنة الحاجة اليه وتاخير البيان عن وقت الحاجة
ممتنع واما الاجماع فهو ان الصحابة لما تشوروا في حد شارب الخمر قال علي رضي الله عنه انه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري اي قياسا على حد المفتري ولم ينقل عن احد من
الصحابة في ذلك نكير فكان اجماعا واما المعقول فهو انه مغلب على الظن فجاز اثبات الحدود والكفارات به
لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقياسا على خبر الواحد فان قيل ما ذكرتموه
من الدلايل ظنية والمسئلة اصولية قطعية فلا يسوغ التمسك بالظن فيها سلمنا دلالة ما ذكرتم على المطلوب
ولكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك من ثلثة اوجه الاول ان الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا
يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها والقياس فرع تعقل علة الحكم الاصل فيما لا يعقل من الاحكام علته فالقياس
فيه متعذر كما في اعداد الركعات ونصب الزكوة ونحوهما الثاني ان الحدود عقوبات وكذلك الكفارات

فيما شابه العقوبة والقياس مما يتخلله احتمال الخطا وذلك شبهة والعقوبات مما تندرئ بالشبهات لقوله عليه السلام
ادرءوا الحدود بالشبهات الثالث هو ان الشارع قد اوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه على النباش والكفارة
مع انه اولى بالقطع واوجب الكفارة بالظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد في المنكر
وقول الزور فحيث لم يوجبها ذلك فيما هو اولى دل على امتناع جريان القياس فيه والجواب عن الاول لا نسلم
ان المسئلة قطعية وعن المعارضة الاولى ان الحكم المعدى من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الحد والكفارة من
حيث هو وجوب وذلك معقول كما علم في مسائل الخلاف لا انه مجهول وعن الثاني لا نسلم احتمال الخطا في القياس
على قولنا ان كل مجتهد مصيب وان سلمنا احتمال الخطا فيه لكن لا نسلم ان ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب
بدليل جواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطا فيه غالبا وعن الثالث من وجهين الاول
ان غاية ما يقدر ان الشارع قد منع من اجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وذلك لا يدل على
المنع مطلقا بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها تقليلا للمخالفة من ذكرناه من الادلة
الثاني الفرق وذلك اما بين السرقة ونبش الكفن فان داعية الاراذل وهم الاكثرون متحققة بالنسبة اليها
فلو لا شرع القطع لكانت مفسدة السرقة مما تقع غالبا ولا كذلك في نبش الكفن واما بين الظهار والردة فهو
ان الحاجة الى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة الى شرعها في الظهار وذلك لما ترتب على الردة من شرع القتل
الوازع عنها بخلاف الظهار وربما اورد الاصحاب مناقضة على اصحاب ابي حنيفة في منعهم من ايجاب الكفارة
بالقياس بايجاب الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بالقياس على المجامع وهو غير لازم على من قال
بذلك وذلك لان العلة عندهم في حق المجامع لايجاب الكفارة مومى اليها في قصة الاعرابي وهو عموم الافساد
فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال اي بعلة مومى اليها لا بالقياس وذلك لان القياس لا بد فيه
من النظر الى حكم الاصل اذ هو احد اركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت منصوصة
او مومى اليها فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة لاستقلال النص باعتبارها
فلا يكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس لان العمل بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل وقد قيل انه لا نظر اليه
غايته ان النص قد دل في الوقاع على الحكم وعلى العلة فالحكم في الفرع اذا كان ثابتا بالعلة المنصوصة لا يكون حكما
بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه وان دل على العلة والاجماع لوقوع الخلاف فيه وما كان ثابتا لا بالنص
ولا اجماع ولا قياس فالذي يثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال المسئلة الخامسة ذهب اكثر اصحاب الشافعي
الى جواز اجراء القياس في الاسباب ومنع من ذلك ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة وهو المختار
وصورته اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا ودليل ذلك ان الحكمة التي يكون الوصف
سببا بها هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف سببا مناسبا وعند ذلك فقياس محل الوصف

على الاخر فى حكم السببية لابد وان يكون لاشتراكهما فى حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة اما ان تكون منضبطة
بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة واما ان تكون خفية مضطربة فان كانت الاول فلا يخلوا اما ان يقال بان
الحكمة اذا كانت منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها او لا يصح اذ الاختلاف فى ذلك واقع فان قيل بالاول
كانت مستقلة باثبات الحكم المترتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه
وان كان الثانى فقد امتنع التعليل والجمع بين الفرع والاصل بها واما اذا كانت خفية مضطربة فاما ان تكون
مضبوطة بضابط او لا فان كانت مضبوطة بضابط فذلك الضابط لها هو السبب وهو القدر المشترك
بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل واحد من الوصفين المختلفين المفضى على احدهما بالاصالة و
على الاخر بالفرعية وان لم تكن مضبوطة بضابط فالجمع بها يكون ممتنعا اجماعا لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل
والفرع فان الحكم مما يختلف باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال فان قيل ما المانع ان يكون الوصف
الجامع بينهما هو الحكمة وما ذكرتموه من كون الحكمة اذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها لاحتمال التفاوت
فيها قلنا احتمال التفاوت وان كان قائما غير ان احتمال التساوى راجح وذلك لانه يحتمل ان تكون الحكمة التى
فى الفرع مساوية لما فى الاصل ويحتمل ان تكون راجحة ويحتمل ان تكون مرجوحة وعلى التقديرين الاولين
فالمساواة حاصلة وزيادة على التقدير الثانى منهما وانما تكون مرجوحة على التقدير الثالث وهو احتمال واحد
ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه فكان الجمع اولى ثم كيف وقد جعلتم القتل
بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على المحدود وجعلتم اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا وجعلتم النية
شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم والجواب اما ما ذكروه من دليل ظهور التساوى فى الحكمة فلا يخ اما
ان يكون ذلك كافيا فى الجمع او لا يكون كافيا فان كان كافيا فليجمع بين الاصل والفرع فى الحكم المرتب على السبب
ولا حاجة الى الجمع بالسبب وان لم يكن ذلك كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الالزامات فلا وجه لها اما فى
القتل بالمثقل على المحدود فلم يكن ذلك فى السببية وانما ذلك فى ايجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان
وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فانما كان ذلك فى وجوب الحد بجامع ايلاج فرج فى فرج مشتهى
طبعا محرم شرعا وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط واما قياس الوضوء على
التيمم فانما هو فى اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للطهارة للصلوة وذلك هو السبب لان القياس
فى الاشتراط وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل **المسألة السادسة** اختلفوا فى جواز اجراء القياس
فى جميع الاحكام الشرعية فاثبته بعض الشذوذ مصيرا منه الى ان جميع الاحكام الشرعية من جنس واحد
ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعى ويشترك فيه وقد جاز على بعضها ان يكون ثابتا
بالقياس وما جاز على بعض المتماثلات كان جائزا على الباقى وهو غير صحيح وذلك انه وان دخلت جميع الاحكام
الشرعية تحت حد الحكم الشرعى من حيث هو حكم شرعى جنسا لها غير انها متنوعة متمايزة بامور
موجبة لتنوعها وعلى هذا فلا مانع ان يكون ما جاز على بعضها وثبت له ان يكون ذلك له باعتبار
خصوصية وتعينه لا باعتبار ما به الاشتراك وهو عام لها كيف وان ذلك مما يمتنع لثلثة اوجه
الاول انا متى بينا امتناع اجراء القياس فى الاسباب والشروط وبينا ان حكم الشارع على الوصف
بكونه سببا وشرطا حكم شرعى الثانى ان ذلك مما يفضى الى محال فكان ممتنعا وبيان لزوم ذلك
ان كل قياس فلا بد له من اصل يستند اليه على ما علم فلو كان كل حكم يثبت بالقياس لكان حكم اصل
اصله فان تسلسل الامر الى غير نهاية امتنع وجود القياس ما لتوقفه على اصول لا نهاية لها وان انتهى
الى اصل لا يتوقف على اصل اخر فهو خلاف الفرض الثالث ان من الاحكام ما يثبت غير معقول المعنى
كضرب الدية على العاقلة ونحوه وما كان كذلك فاجراء القياس فيه متعذر وذلك لان القياس فرع
تعقل علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع وما لا يعقل له علة فاثباته بالقياس يكون ممتنعا **خاتمة**
لهذا الباب القياس مامور به لقوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار كما سبق تقريره وهو منقسم الى واجب
ومندوب والواجب منه منقسم الى ما هو واجب على بعض الاعيان وذلك فى حق كل من نزلت
به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت والى ما هو واجب
على الكفاية وذلك اما ان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره فى تعريف حكم ما حدث
من الواقعة بالقياس واما المندوب وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقايع ولم يحدث بعد
فان المكلف قد يندب اليه لكونه حكمة معد الوقت الحاجة وهل يوصف القياس بكونه مبتنا
ام لا فذلك وصفه به القاضى عبد الجبار مطلقا ومنع منه ابو الهذيل وفصل الجبائى بين الواجب
والمندوب منه فوصف الواجب بذلك دون المندوب والمختار ان يقال ان عنى بالدين ما كان
من الاحكام المقصودة بحكم الاصالة كوجوب الفعل وحرمته ونحوه فالقياس واعتباره ليس بدين
فانه غير مقصود لنفسه بل لغيره وان عنى بالدين ما تعبدنا به وان كان مقصودا اصليا او تبعا
فالقياس من الدين لانا متعبدون به على ما سبق وبالجملة فالمسألة لفظية [illegible]
فى الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها اما الاعتراضات الواردة على
قياس العلة فخمسة وعشرون اعتراضا **الاعتراض** الاول الاستفسار وهو طلب شرح دلالة
اللفظ المذكور وانما يحسن ذلك اذا كان اللفظ المجمل مترددا بين محامل على السوية وادعى بالغرابة
السامع المخاطب فعلى السائل بيان كونه مجملا او غريبا لان الاستفسار عن الواضح عنادا وجهل ولهذا
قال القاضى ابو بكر ما يثبت فيه الاستفهام صح عنه الاستفهام ولذلك وجب ان يكون سؤال

الاستفهام اولا وما سواه متاخرا عنه لكونه فرعا على فهم معنى اللفظ وصيغه متعددة منها
الهمزة كقولك اعندك زيد وهي الاصل في حال الاستفهام اذ لا تدخل على غيرها من الاسولة
فانها قد ترد لغير الاستفهام فمن ذلك هل وهي تلي الهمزة في الرتبة اذ هي اصل في الاستفهام كقولك هل زيد
موجود لكنها قد ترد نادرا للتاكيد كقوله تعم هل اتى على الانسان حين من الدهر والمراد به قد اتى ومن ذلك
فانها قد ترد بمعنى الاستفهام كقولك ما عندك ولكنها وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء كقوله عم من دخل دار
ابي سفيان فهو امن وقد ترد بمعنى الخبر كقولك جاء في من احبه وهي مختصة بمن يعقل دون ما لا يعقل
وهي متاخرة في الرتبة عن ما لان ما قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل كقوله تعم والسماء وما بناها ومن ذلك
اين وهي سؤال عن المكان ومتى عن الزمان وكيف عن الكيفية وكم عن الكمية واي عن التمييز والهمزة تتقدم مقام
الكل في السؤال واذا ثبت ان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا او غريبا فيجب على السائل بيان ذلك
لصحة سؤاله فان قيل له خفاء بان الظهور والدليل شرط في صحة الدليل كما سبق وان تمام الظهور بان لم
يكن اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذا شرط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض قلنا ظهور
الدليل وان كان متوقفا على نفي الاجمال غير ان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار لتحقيق الاجمال
المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولا يقبل منه دعوى الاجمال بجهة الاشتراك والغرابة بناء
على انه لم يفهم منه شيئا فيما كان ظاهرا مشهورا في السنة اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد
لعدم خفائه عليه في الغالب لكن ان بين الاجمال بجهة الغرابة بطريقه او بجهة الاشتراك بسبب
تردده بين احتمالين كفاه ذلك من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح وطريق
المستدل في جواب دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور
في احد الاحتمالين وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن اهل الوضع او الشرع او ببيان انه مشهور فيه و
الشهرة دليل الظهور والحقيقة غالبا وطريق اجمالي وهو ان يقول الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم
فيجب اعتقاد ظهوره في احد الاحتمالين نفيا للاجمال عن الكلام وهو وان لزم منه التجوز في احدهما وهو خلاف
الاصل ايضا غير ان محذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز كما سبق تقريره وان تعذر عليه بيان ذلك
فقد يقدر على دفع الاجمال ايضا بدعوى كون اللفظ متواطيا فيهما للموافقة لنفي الاجمال والتجوز واذا ان يفسر
لفظه بما اراد منها الاعتراض الثاني فساد الاعتبار ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره
في بناء الحكم عليه لا لفساد في وضع القياس وتركيبه وذلك كما اذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد الاعتبار
لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له وقد مثل ذلك ايضا بقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار
وبقياس الصبي على البالغ في ايجاب المذكورة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع واقرب هذه

الامثلة

الامثلة فيه انما هو المثال الاول لانه مهما ثبت ان القياس مخالف للنص كان باطلا لما سبق تقريره واما
باقي الامثلة فحاصلها يرجع الى ابداء الفرق بين الاصل والفرع وهو سؤال اخر غير سؤال فساد الاعتبار
وسياتي الكلام عليه وجوابه اما بالطعن في سند النص ان امكن او بمنع الظهور او التاويل او القول بالموجب
او المعارضة بنص اخر ليسلم له القياس او ان يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له
بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له الاعتراض الثالث فساد الوضع واعلم ان صحة وضع القياس
ان يكون على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه وقد مثله الفقهاء بما يلقى الحكم فيه من مقابله كتلقي
التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وان يكون ما جعله علة للحكم مشعرا
بنقيض الحكم المرتب عليه وذلك كقولهم في النكاح بلفظ الهبة لفظ ينعقد به غير النكاح فيقتضي انعقاد
النكاح به لا عدم الانعقاد لان الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدم الاعتبار وعلى هذا فكل فاسد الوضع
فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره
فاسدا بالنظر الى امر خارج كما سبق تقريره ولهذا اوجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع
لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لكون الاخص مشتملا على ما اشتمل عليه الاعم و
زيادة واذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع فلقائل ان يقول اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب
عليه اما ان يدعى انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي علل بها المستدل فيلزم منه ان يكون
وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة
ولكن يرجع حاصله الى القدح في المناسبة وعدم التاثير لانه سؤال اخر وان كان ذلك من جهة اخرى
فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي علل بها ثم لا يخلو اما ان يكون جهة المناسبة
لنقيض الحكم معتبرة في صورة او غير معتبرة فان لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة
المناسبة كافية في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبة
المعترض ما ذكره في معرض المعارضة ويبقى مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه
خاصا بالمعارضة وهذا من مستحسنات الجدل فليتامل الاعتراض الرابع منع حكم الاصل ولما كان
منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متاخرا عما قبله لكون ما قبلها نظرا الى القياس من جهة
الجملة لا من جهة التفصيل والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل ومثاله ما لو قال الشافعي
في ازالة النجاسة مثلا مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فقال الحنفي لا اسلم الحكم
في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجيه حكم
منع الاصل عليه فمنهم من قال بانقطاعه لانه انتقال الكلام الى على حكم الفرع الى حكم الاصل فاذا

منع حكم الاصل فاما ان يشرع فى الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده وهو انقطاع وان شرع فى الدلالة عليه فقد
ترك ما كان بصدده الدلالة عليه اولا وعدل وعما انشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل ولا معنى
للانقطاع سوى هذا ومنهم من قال لا يكون منقطعا لانه انما انشا الدليل على حكم الفرع انشا من يحاول تثبيته
وتقريره وبالدلالة على حكم الاصل يحصل هذا المقصود لانه تارك لما شرع فيه اولا ولا منع من ذلك فان الحكم فى الفرع
كما يتوقف على وجود علة الاصل فى الاصل وكونها علة فيه وعلى وجودها فى الفرع يتوقف على ثبوت حكم الاصل وكل
ذلك من اركان القياس ولم يمنع احد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها
فى الفرع من الدلالة على محل المنع فكذلك حكم الاصل ضرورة التساوى بين الكل فى افتقار صحة القياس اليه ومنهم من فصل
بين ان يكون المنع خفيا وبين ان يكون ظاهرا فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع وبعدم انقطاعه عند خفائه الظهور
عذره وهذا هو اختيار الاستاد ابى اسحق الاسفراينى ومنهم من قال يجب اتباع عرف المكان الذى هو فيه ومصطلح
اهله فى ذلك وهذا هو اختيار الغزالى والمختار انه لا يعد منقطعا اذا دل على موقع المنع لما قررناه فيما تقدم
وقد بينا شرط الدلالة على حكم الاصل فى اركان القياس وقد الشيخ ابو اسحق الشيرازى لا يفتقر الى الدلالة على محل
المنع بل له ان يقول انما قستُ على اصلى ولا وجه لذلك فانه ان قصد اثبات الحكم على اصل نفسه فالخصم غير منازع
له فى ثبوت حكم الفرع على اصله ولا وجه للتناظر بينهما فى ذلك وان قصد اثبات الحكم فى الفرع بالنسبة الى الخصم فيجب
يوجب عليه الانقياد اليه فذلك متعذر مع منع حكم الاصل وعدم ثبوته بالدلالة وانما يتصور الاستغناء عن
الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع كالدهن فانه وان
منع الحكم فى الظاهر منه فهو غير ممنوع فى الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول انما قست على الدهن النجس دون
الطاهر وان كان قياسى عليهما فغايته القياس على اصلين وقد يبطل التمسك باحدهما فيبقى التمسك بالاخر
اذا ذكر الدليل على موقع المنع فمنهم من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع وتعذر الاعتراض منه على دليل
المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلى فى اول النظر ومنهم من قال لا يعد منقطعا ولا
يمتنع من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفى من المستدل بما يدعيه دليلا والا لما كان لقبول المنع معنى بل الانقطاع
انما يتحقق فى حق كل واحد بعجزه عما يحاوله نفيا واثباتا وهذا هو المختار الاعتراض الخامس التقسيم وهو
فى عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين احدهما ممنوع والاخر مسلم غير ان المطالبة متوجهة
بينا المعترض عليه اما انه لا بد من ترديده بين احتمالين لانه لو لم يكن محتملا للامرين لم يكن الترديد والتقسيم
معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه واما انه لا بد وان يكون احتمال اللفظ لهما على التسوية لانه لو كان
ظاهرا فى احدهما لم يكن للتقسيم ايضا وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه كان ممنوعا او مسلما وذلك
كما لو قال المستدل فى البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشترى فوجب ان يثبت الملك وبين

وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل فى المحل فقال المعترض السبب هو مطلق بيع او البيع المطلق اى الذى
لا شرط فيه الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لم قلت بوجوده ولقائل ان يقول التقسيم وان كان من شرطه
ترددا اللفظ بين احتمالين على التسوية فليس من شرطه ان يكون احد الاحتمالين ممنوعا والاخر مسلما بل كما
يجوز ان يكون كذلك فيجوز ان يشترك الاحتمالان فى التسليم ولكن يشترط ان يختلفا باعتبار ما يرد على كل
واحد منهما من الاعتراضات مع التساوى فى التسليم لم يكن للتقسيم معنى بل كان يجب تسليم المدلول وايراد
ما يختص به ولا خلاف انهما لو اشتركا فى المنع ان التقسيم لا يكون مفيدا وعلى هذا فلو اراد المعترض تصحيح
تقسيمه فيكفيه بيان اطلاق اللفظ بازاء الاحتمالين من غير تكليف ببيان التساوى بينهما فى دلالة اللفظ
عليهما بجهة التفصيل لان ذلك مما يعسر من جهة ان ما من وجه يبين التساوى فيه الا وللمستدل ان يقول
ولم قلت بعدم التفاوت من وجه اخر بل لو قيل انه يكلف التساوى من جهة الاجمال وهو ان يقول التفاوت
يستدعى ترجيح احدهما على الاخر وزيادة عليه والاصل عدم تلك الزيادة لم يكن ذلك شاقا وكان وافيا
بالدلالة على شرط التقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما
كما لو قال المستدل فى مسئلة الالتجاء الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب استيفاؤه وبين
وجود السبب بالقتل العمد العدوان فقال المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء اذا وجد المانع او اذا
لم يوجد الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان الحرم مانع ويبين بطريقه
لم يخل اما ان يورد ذلك بناء على ان لفظ المستدل متردد بين الاحتمالين المذكورين او على دعوى الملازمة
بين الحكم ودليله فان كان الاول فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثانى
فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو غير مقبول لما تقرر فى الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر
فى الموانع والمعارضات المختلف فيها وان اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المعارض فاصل السؤال يرجع
الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم واذا اتجه سؤال التقسيم على التفسير الاول فجوابه من جهة الجدل من
ستة اوجه الاول ان يعين المستدل بعض محامل لفظه ويبين ان اللفظ موضوع بازائه حقيقة فى لغة
العرب اما بالنقل عن اهل الوضع او الشارع الصادق او ببيان كونه مشهورا به فى الاستعمال فيكون
حقيقة لانه الغالب وعا ليا عدا من الادلة ومع بيان ذلك فالتقسيم يكون مردود الشيء فوات شرطه
من التساوى فى الدلالة الثانى ان يقول انه وان لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينه من الاحتمال غير
انه ظاهر بعرف الاستعمال كما فى لفظ الغاية ونحوه الثالث انه وان لم يكن ظاهرا بالامرين الا انه
ظاهر فى عرف الشارع كلفظ الصلاة والصوم ونحو الرابع انه وان تعذر كونه ظاهرا باحد الانحاء المذكورة
لكنه ظاهر بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له فى كل مسئلة الخامس انه وان تعذر بيان الظهور

به باحد الطريق المفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمالى وهو ان يقول الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد
ظهوره اللفظ فى بعض احتمالاته ضرورة نفى الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم لا يكون واردا وقد يقيد
على بان يكون اللفظ ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالى وهو ان يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ
ظاهرا فى بعض محامله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق
على عدم ظهوره فيما عداه واما عند المعترض فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون غيره الثالث
ان يبين ان اللفظ له احتمال اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه مراده الا ان يحترز
المعترض عن ذلك بان يعين محلا ويقول ان ردت هذا فسلم ولكن لم يلتفت بناء الغرض عليه وان اردت
ما عداه فممنوع فامثل هذا الجواب لا يكون متجها وان اراد المستدل الجواب الفقهى فان كان قادرا على
تنزيل كلامه على احد القسمين فالاولى فى الاصطلاح تنزيله على احدهما حذرا من الفطول ولكن منزلا
على اسهلهما فى التتمة والقرب الى المقصود ان امكن وان كان الجمع جائزا شرعا وان لم يقدر على شىء
من ذلك كان منقطعا واما موضع سؤال التقسيم فيجب ان يكون بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا
بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعيين
الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتاثير الوصف من حيث علة لكونه
مشعرا بترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلول اللفظ لا غير
ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد بعد ما
يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضا وقد علل ذلك بعض ارباب الاصطلاح بان المطالبة بتاثير الوصف
يستدعى تسليم وجود الوصف والتقسيم مشتمل على منع الوجود ومنع الوجود بعد تسليم الوجود لا يكون
مقبولا لما فيه من التناقض وهو غير صحيح لوجهين الاول ان ما ذكره انما هو مبنى على ان احد القسمين
لا بد وان يكون ممنوع الوجود وليس كذلك لما سبق فى صدر السؤال وبتقدير انها يكون احد القسمين ممنوع
الوجود فانما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم ان لو كان ما اورد عليه سؤال المطالبة اولا وهو نفى القسم
الذى منع وجوده فى التقسيم وبتقدير ان يكون غيره فلا وبالجملة فيمتنع ايضا قبول سؤال التقسيم بعد الا سقشان
لان المسئول كان قد دفع سؤال الاستفسار حيث لا يبقى الاجمال فالتقسيم بعده لا يرد ضرورة توقفه على
الاجمال وقد انتفى وان اجاب عنه بتعيين ما قصده بكلامه فبعد التعيين لا حاجة الى التقسيم بل يجب
ورود الاعتراض على ما عينه الاعتراض السادس منع وجود العلة فى الاصل ويكون النظر فى علة الاصل متفرعا
عن حكم الاصل وجب تاخيره عن النظر فى الاصل وعن التقسيم لما ذكرناه فى السؤال الذى قبله ومثاله ما لو قال
الشافعى فى مسئلة جلد الكلب مثلا حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير

فيقول الخصم لا اسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل
او الحس او الشرع على حسب حال الوصف فى كل مسئلة او ان يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال
اللفظ له بعيد وذلك كما لو قال فى المثال المذكور اعنى به ما اذا لم يغلب على ظنه الطهارة وان فسر لفظه بما له
وجود فى الاصل غير ان لفظه لا يحتمله لغة والمختار انه لا يقبل وان ذهب الى قبوله بعض المتاخرين وذلك
لان وضع اللفظ انما كان لمقصد تحصيل المعنى منه وان يعرف كل احد ما فى ضمير غيره بواسطة اللفظ المستعمل
وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمنع من دخول الزيادة والنقصان واذا قبل من كل واحد تفسير لفظه
بما لا يحتمل لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه افضى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها
كيف وان اطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر على ارادة مدلوله وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع فى تقريره
الاعتراض السابع منع كون الوصف المدعى علة ولما كانت العلة صفة للوصف المذكور ومتوقفة
على وجوده وجب ان يكون النظر فيها نفيا واثباتا متاخرا عن النظر فى وجود الوصف وهذا هو اعظم الاسولة
الواردة على القياس لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة واتساع طرق اثباته وتشعب مسالكه كما سبق تقريره
وقد اختلف العلماء فى قبوله نفيا واثباتا والمختار لزوم قبوله وذلك لان اثبات الحكم فى الفرع مما يمكن
اسناده الى مجرد اثبات حكم الاصل دون جامع بينهما والجامع يجب ان يكون فى الا بمعنى الباعث لا بمعنى
الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق تقريره والوصف الطردى لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به فى القياس
فلو لم يقبل منع تاثير الوصف والمطالبة بتاثيره افضى ذلك الى التمسك بالاوصاف الطردية ثقة من المتكلم بامتناع
مطالبته بالتاثير ولا يخفى وجه فساده وايضا فان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس
غير انا استثنينا منه ما كان علة القياس فيه مخيلة او شبهة لاجماع الصحابة عليهم ولم ينقل عنهم انهم
تمسكوا بقياس علته طردية فبقينا فيه على حكم الاصل فلذلك وجب قبول سؤال منع التاثير وبيان كون الوصف
مؤثرا وعند هذا فلا بد من ذكر شبه الواردين له وتحقيق جوابها وقد احتجوا بشبه الاولى انه لو قبل سؤال
منع التاثير فما من دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة الا وهذا السؤال وارد عليه الى ما لا يتناهى
فيجب رده حفظا للكلام عن الخبط والنشر الثانية انه لا معنى القياس سوى رد الفرع الى الاصل بجامع وقد اتى به
المستدل وخرج عن وظيفته فعلى المعترض بالقدح فيه الثالثة ان الاصل انما ثبت الحكم عقيبه فالاصل
ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة احتاج الى بيانه الرابعة انا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة
فعلى المعترض من القدح فيها وابداء غيرها الخامسة انهم قالوا عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور
دليل صحته كالمعجزة فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولا السادسة قولهم حاصل هذه
السؤال يرجع الى المنازعة فى علة الاصل ويجب ان يكون منازعا فيها الصور الخلاف فى الفرع السابعة

ان حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والشبه حجة وقد تحقق ذلك بما ذكره من الوصف الجامع فلا حاجة
الى ابداء غيره الثانية قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه فى صورة فكان صحيحا والجواب عن الاولى ان
التسلسل منقطع بذكرما يفيد ادنى ظن بالتعليل من الطرق التى بيناها قبل فان المطالبة بعلية ما يغلب على الظن
كونه علة بعد ذلك يكون عنادا وهو مردود اجماعا وعن الثانية بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة
وعن الثالثة بمنع ان الاصل عليه كل ما ثبت الحكم معه من الاوصاف وعن الرابعة ان البحث مع عدم الاطلاع
على غير الوصف المذكور طريق من طرق اثبات العلة كما سبق فكان ذلك جوابا عن سؤال المطالبة وتحولا له
لا انه رد له وعن الخامسة انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة له لان عجز المستدل عن تصحيح
العلة دليل فسادها ولا اولوية ولكان عجز المعترض عن الاعتراض عن ابطال ما ادعى الحكم فى الفتوى دليلا على
ثبوت الحكم ولم يقل به وعن السادسة ان علة الاصل وان كانت متنازعا فيها فلا بد من دليل ظنى يدل على كونها
علة كما فى الحكم المختلف فيه وعن السابعة ان اثبات الحكم فى الفرع متوقف على ظن اثباته ولانسلم ان مطلق المشابهة
بين الاصل والفرع فى مطلق وصف مفيد للظن وعن الثامنة ان حاصله يرجع الى الاكتفاء بالوصف الطردى لكونه
غير منتقض وهو باطل بما سبق فى طرق اثبات العلة واذا علم انه لا بد من قبول سؤال المطالبة بالتاثير وانه لا بد
من الدلالة على كون الوصف علة وطريق اثبات ذلك بما يا عرض من الادلة التى تقدم ذكرها الاعتراض الثامن
سؤال عدم التاثير وهو ابداء وصف فى الدليل مستغنى عنه فى اثبات الحكم ونفيه وقد قسمه الجدليون اربعة
اقسام الاول عدم التاثير فى الوصف وذلك بان يكون الوصف الماخوذ فى الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه وذلك
كما يقال فى صلوة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم فى الاداء على وقتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردى بالنسبة
الى الحكم المذكور الثانى عدم التاثير فى الاصل وهو ان يكون الوصف مستغنى عنه فى اثبات الحكم الاصل المقيس عليه
بغيره وذلك كما اذا قال المستدل فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء والسمك فى الماء فان
ما وجد فى الاصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم وهذا النوع مما اختلف فيه فرده الاستاد ابو اسحق الاسفراينى
ومن تابعه مصيرا منهم الى انه اشارة الى علة اخرى فى الاصل ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد فى محل واحد بعلتين ومنهم
من قبله ايماء منهم الى امتناع تعليل الحكم بعلتين وقد سبق تقرير كل واحد من المذهبين وما هو المختار منهما الثالث
عدم التاثير فى الحكم وهو ان يذكر فى الدليل وصفا لا تاثير له فى الحكم المعلل وذلك كما لو قال المستدل فى مسئلة
المرتدين اذا اتلفوا اموالنا طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان باتلاف اموالنا فى دار الحرب كاهل الحرب فان
الاتلاف فى دار الحرب لا تاثير له فى نفى الضمان ضرورة الاستواء فى الحكم عندهم فى دار الحرب ودار الاسلام
وحاصل هذا القسم يرجع الى عدم التاثير فى الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا والى سؤال الالغاء ان كان
مؤثرا الرابع عدم التاثير فى محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور فى الدليل لا يطرد فى جميع صور النزاع

وان كان

وان كان مناسبا وذلك كما لو قال المستدل فى مسئلة ولاية المراة زوجت نفسها من غير كفؤ فلا يصح نكاحها وذلك
من حيث ان النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفؤ وغير الكفؤ وهذا ايضا مما اختلف فى قبوله فرده
قوم مصيرا منهم الى جواز الفرض فى الدليل وقبله من لم يجوز ذلك وهو المختار على ما عرفناه فى كتاب الجدل
واذا بطل القسم الرابع وهو عدم التاثير فى الوصف ذا الالغاء فلم يبق غير عدم التاثير فى الاصل وعدم التاثير
فى الوصف فراجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وسؤال المطالبة يغنى عنه وجوابه جوابه فلا يجتمعا
وعدم التاثير فى الاصل فحاصله يرجع الى المعارضة فى الاصل لا نه يغنى وجوابه جوابه كما يأتى ومع ذلك كله
فقد يكون اخذ الوصف الذى لا يناسب الحكم فى الدليل مفيدا بان يكون مشيرا الى نفى المانع الموجود فى صورة
النقض او وجود الشرط الغائب فيها لقصد دفع النقض او مشيرا الى قصد الفرض فى الدليل فى بعض صور
النزاع كما ذكرمن مثال اخذ الاتلاف فى دار الحرب فى مسئلة المرتدين ولا يكون عدم التاثير اذ هو غير مستغنى
عنه فى اثبات الحكم اما لقصد دفع النقض او لقصد الغرض الاعتراض التاسع فى مناسبة الوصف المعلل به
وذلك مما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية لها او
راجحة عليها وقد بينا وجه الاختلاف فيه وان المختار ابطاله الا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة اما
بطريق اجمالى او تفصيلى كما بيناه فيما سبق الاعتراض العاشر القدح فى صلاحية افضاء الحكم الى ما علل
به من المقصود وذلك كما لو علّلت حرمة المصاهرة على التابيد فى حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين
الرجال والنساء المفضى الى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة وعلم الرجال بامتناع وصوله الى الانثى على الوجه المشروع
حتى ييأس عليه باب الطمع فى مقدمات الهم بها والنظر اليها فان للمعترض ان يقول هذا الحكم غير صالح لافضائه
الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى المحذور والوقوع فى الزنا وجوابه ان الحرمة المؤبدة
مما تمنع من النظر الى المراة لشهوة عادة والامتناع العادى الى طول الزمان يلتحق بالامتناع الطبعى وبه يتحقق
انسداد باب الفجور الاعتراض الحادى عشر ان يكون الوصف المعلل به باطنا خافيا وذلك كما لو علل
بالرضى والقصد فانه قد يقال القصد والرضى من الاوصاف الباطنة الخفية التى لا يطلع عليها بانفسها
فلا تكون علة للحكم الشرعى الخفى ولا معرفة وجوابه ان يبين ضبط الرضى بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط
القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكل ذلك معلوم فى الخلافيات الاعتراض الثانى عشر
ان يكون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل بالحرج والمشقة
والزجر والردع ونحوه فانه قد يقال مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان
والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج عن الناس
فى البحث عنها ومنعا للاضطراب فى الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف الاختلاف فى هذه الاوصاف

بالزيادة والنقصان وجوابه اما ببيان كون ما علل به مضبوطا بنفسه او بضابطة كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه
الاعتراض الثالث عشر النقض وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة له وقد اوضحنا في مسئلة
تخصيص العلة الحجج الدالة في ذلك على ابطالها ووجه الانفصال فيما اذا كانت العلة منصوصة او مجمعا عليها
او مستنبطة في صورة النقض لوجود مانع او فوات شرط بالاستقصاء التام المفصل والذي يختص بما نحن فيه ههنا
وجوه اخر في الجواب الاول منع وجود العلة في صورة النقض ان امكن وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة زكوة
مال غير تام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة فقال المعترض هذا ينتقض بالحلي المحظور فانه غير تام ومع ذلك
فان الزكوة تجب فيه فقال المستدل لا اسلم ان الحلي المحظور غير تام وانما كان منع وجود العلة في صورة النقض
دافعا للنقض ان النقض وجود العلة ولا حكم فاذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض ولكن اختلفوا في المعترض
هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض عند منع المستدل لوجودها فمنهم من قال له ذلك لانه يتحقق
انتقاضها وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات ومنهم من منع من ذلك لان فيه من
قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا والواجب انما هو التفصيل وهو ان يعين
ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق
اخر هو افضى الى المقصود فلا نعم لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في
صورة النقض فاذا منع وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نفس العلة الى النقض على دليلها
وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود
الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منتقض بما اذا نوى
بعد الزوال وان قال المعترض للمستدل لست ادري لا تخلوا من حالين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة
النقض او لا تعتقده فان كان الاول فقد انتقضت عليك وان كان الثاني فقد انتقض ما ذكرته من الدليل
على وجود العلة كان متجها وان اورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة له على وجود العلة
في صورة النقض فهو غير مسموع على ما ياتي الثاني منع تخلف الحكم وانما كان ذلك دافعا للنقض لما ذكرناه في منع
وجود العلة وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا يجوز اجبارها فقال المستدل لا نسلم
صحة اجبار الثيب المجنونة والكلام في تمكين المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض كالكلام
في الدلالة على وجود العلة وقد عرف ما فيه الثالث ان يكون النقض على اصل المستدل خاصة وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة الرطب بالتمر باع مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فقال الحنفي هذا
منتقض على اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع الربا بجنسه متفاضلا وجوابه من ثلثة اوجه الاول ان يبين في صورة
النقض مناسبا يقتضي النفي من مانع او فوات شرط مع قران الحكم به على اصله الثاني ان يقول النقض انما هو من قبيل

المعارض لدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو مذهب احد الفريقين وثبوت الحكم على وفق
العلة المعلل بها بالاتفاق فلا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضة دليل العلة
الثالث ان يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه فلا يناقض به
كما في صورة العرايا المذكورة الرابع ان يكون ابداء النقض على اصل المعترض لا غير وفي توجيهه ان يقول المعترض
هذا الوصف ما لم يطرد على اصلي فيلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك
في الصورتين اذ هي محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في اثبات الاحتجاج والا كان حجة في محل
النزاع وهو محال وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض اختلفوا فيه فمنهم من قال بوجوبه
لقربه من الضبط وبعده عن النشر والخبط ولان ما اشار اليه المستدل من الوصف المعلل به اذا كان منتقضا
فان يكون انتفاء الحكم في صورة لا لمعارض او لمعارض فان كان الاول فلا يكون الوصف علة لما سبق تقريره في مسئلة
تخصيص العلة وان كان الثاني فقد ثبت ان للعلة معارضا متفقا عليه ولا بد من نفيه في الدليل لان المناظر
نائب الناظر وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور مسببه دون ظهور انتفاء معارضه فكذلك المناظر غير
انا اذا اسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فبقينا فيما عداه على حكم الاصل ومنهم من لم
يوجبه تمسكا منه بان ما يقع به الاحتراز عن النقض اما ان يكون من جملة اجزاء العلة او خارجا عنها
فان كان الاول فالعلة لا يكون علة دونه وحاصل هذا الاختلاف في وجوب ذكره في العلة لعله تمام العلة
دونه ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا وان كان الثاني فلا يخلو اما ان
يكون مشيرا الى نفي المعارض او لا يكون كذلك فان كان الاول فقد تعرض لما عنه لكونه سعى لا بعد الفتوى عن
الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا التقسيم
وان كان الثاني فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا عن
العلة ولا فيه اشارة الى نفي المعارض فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض
متجها وان قيل ان الوصف الماخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به وان لم يكن مناسبا فقد
سبق ابطاله تخصيص العلة الاعتراض الرابع عشر الكسر وهو النقض على المعنى وقد ذكرنا الطريق ايراده ووجه
الانفصال عنه في شروط العلة ويخصه من الاجوبة ههنا منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض
ومنع تخلف الحكم عنه وباقي الاجوبة التي اوردناها في سؤال النقض مثله الاعتراض الخامس عشر
المعارض في الاصل بمعنى وراء ما علل به المستدل وسؤال كان مستقلا بالتعليل على حجة يكون داخلا في التعليل
وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في
الاصل ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين

كما سبق تقريره ولهذا قلنا لو قدرنا انفراد ما ذكر المستدل مجردا عن المعارض صح مع وجوده ولانه لا معنى للعلة
الا ما يثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل واحد علة ومنهم من قبله واجيب عنه بان على المستدل
وهو المختار وذلك لانه اذا وجد في الاصل وصفان فاما ان يكون الحكم لما ذكره المستدل لا غير او لما ذكره المعترض
لا غير او لهما جميعا بحيث يكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزؤها لا جائز ان يقال بالاول ولا بالثاني
فانه ليس بتعيين احدهما للتعليل والغاء الاخر مع تساويهما في الاقتضاء اولى من الاخر فلم يبق غير الثالث ويلزم
منه امتناع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة فلا يخفى ان التعدية تمتنع
بتقدير ان تكون العلة ما ذكره المعترض وبتقدير ان تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين وانما تصح
بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك
فالتعدية تكون ممتنعة ولكن بشرط ان يكون ما ابداه المعترض صالحا للتعليل ولدخوله فيه عند كون ما ابداه المستدل
صالحا والا فلا معارضة وهل يجب على المعترض نفي ما ابداه معارضا في الاصل عن الفرع اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يجب
عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان لم يبين ذلك فقد
انقطع الجمع ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك انما يتم دون نفيه عن الفرع و
المختار انه ان قصد المعترض الفرق فلا بد له من نفيه وان لم يقصد الفرق بان يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد
من ادراجه في التعليل لما دل عليه من الدليل فان كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق وان كان موجودا في الفرع
فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع الوصفين وتبين ان المستدل لم يكن ذاكرا للعلة في الابتداء بل لبعضها ولم يكن
قد دفع الاشكال لانه هذا كله فيما اذا كان المقيس عليه اصلا واحدا وان كانت الاصول المقيس عليها متعددة فمنهم من منع
من ذلك لافضائه الى النشر مع امكان حصول المقصود بالواحد منها ومنهم من جوز ذلك لكونه اقوى في افادة الظن
ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار مع المعارضة في الاصول على اصل واحد فمنهم من جوزه لان المستدل
قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض
المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس
المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم المقصود من اثبات الحكم ونفيه والذين اوجبوا المعارضة
في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارض في الكل دفعا لانتشار الكلام ولان يكون مقابلا في اتحاده
لاتحاد وصف المستدل ومنهم من جوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر لجواز ان لا يساعده في
الكل علة واحدة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار على الجواب على اصل واحد اذ به يتم
مقصوده ومنهم من لم يجوز ذلك حيث ان المستدل التزم صحة القياس على الكل وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو
لو يعارض في بعض الاصول هل يجب على المستدل الجواب ام لا والوجه في الجواب من ستة اوجه الاول منع وجود

الوصف المعارض به في الاصل الثاني المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل
المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم الثالث ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه
الرابع ان يبين انه ملغى في جنس الحكم العلل وان كان مناسبا وذلك كالذكورة في باب العتق الخامس ان يبين
انه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به وعند ذلك فيمتنع ان يكون علة مستقلة في محل التعليل
لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع ان يكون داخلا في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل
في الفرع مع استقلاله بفوات ما لم يثبت استقلاله به وهو ممتنع فان عارض المعترض في صورة الالغاء بوصف
اخر غير ما عارض به الاصل فلا بد من ابطاله والا فالقياس متعذر ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف خص
بصورة فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض ان يقول
العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى واذا جاز ثبوت
الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى فيها الغاء ما وجد في تلك الصورة السادس ان يبين رجحان
ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها وعند ذلك فيمتنع جعل ما عارض
به المعترض علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من اهمال الراجح واعتبار المرجوح ويمتنع ان يكون داخلا في
التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع ويتخلف الحكم عنه مع رجحانه ضرورة انتفاء الوصف المرجوح
وههنا بترجيح اخر وهو ان يكون احد الوصفين في الاصل المستنبط منه متعديا والاخر متعديا وذلك يتخلى
اما ان في طرف الاثبات او النفي فان كان في طرف الاثبات فلا يخلو اما ان الوصف المتعدي مساويا للقاصر
في جهة اقتضائه او ان الترجيح لاحدهما فان كان مساويا للقاصر في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي
اولى وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان التعليل بالمتعدي متفق عليه بخلاف التعليل
بالقاصر والتعليل بالمتفق عليه اولى واما التفصيل فهو ان فائدة المتعدي اكثر من القاصر لان فائدة
القاصر انما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الاصل الشرعية الانقياد وسهولة القبول والمتعدي مشارك للقاصر
في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفرع وهو اعظم فوائد العلة عند الاكثرين وهو وان لزم من التعليل
به اهمال المناسب المتعدي مع كونه راجحا والتعليل بالقاصر وان كان على وفق النفي الاصلي في الفرع والتعليل
بالمتعدي على خلافه غير انه مخالفه لما وقعت مخالفة في الاصل ولو عللنا بالقاصر لموافقة النفي الاصلي لكان فيه
العمل بموافقه ما وقع الاتفاق على مخالفته ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو الوصف المتعدي
فكان مرجحا فان قيل الا ان التعليل بالوصف المتعدي يلزم منه مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف
القاصر وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي فكان فيه مخالفة ظاهرين احدهما متفق على مخالفته والاخر غير
متفق على مخالفته والتعليل بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالف ظاهر واحد وهو الوصف

المتعدّي قلنا هذا مقابل بمثله فانه بعد ان ثبت الحكم في الاصل المعنى وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت في الفرع
بما وجد مساويا للوصف الاصل في الاقتضاء نظرا الى تماثل مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة
على النفي الاصلي لكون النفي الاصلي مخالفا في الاصل عمل بما قيل باقتضائه للحكم في الفرع وعند ذلك فترجيح ما
ذكرناه من جهة عمل بما قيل باقتضائه للحكم في الفرع وعند ذلك فترجيح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالوصف
المتعدي عمل به وبالاصل يترجح على النفي الاصلي والعمل بالقاصر عمل به وبالاصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول
به من جانبنا فكان ما ذكرناه اولى فان قيل ربما كان المانع للحكم مط وعند ذلك فالتعليل بالقاصر اولى لما
فيه من موافقة الدليل الشرعي النافي وموافقة النفي الاصلي بخلاف المتعدي قلنا المانع في الفرع يستدعي
وجود المقتضي والا فالحكم يكون منتفيا لانتفاء ما يقتضيه الا لوجود منافيه فدعوى وجود المانع في الفرع
مع وجوب قصور العلة المقتضية للاثبات على الاصل تناقض لا حاصل له كيف وان ما ذكر هذا المانع
مرجوح عند الخصم بالنسبة الى الوصف القاصر والمتعدي على ما وقع به الفرض في ابتداء الكلام مساويا
للقاصر في المقصود فكان مرجوحا بالنسبة الى المتعدي ايضا فكان المتعدي كما بيناه في النفي الاصلي فان
قيل كما ان التعدية تعرف اثبات الحكم في الفرع مقصود للشارع فمعرفة انتفائه ايضا عنه مقصود له قلنا
هذا انما يستقيم ان لو لم يوجد في الفرع ما هو مساو للعلة القاصرة في الاصل فيما يرجع الى جهة الاقتضاء
والمقصود المطلوب للشارع من اثبات الحكم لان تعريف العلة القاصرة لنفي الحكم في الفرع انما هو بناء على
انتفاء المقصود للحكم ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساو في الطلب للاقتضاء لما هو المقصود في الاصل
فلا ينتقض الوصف القاصر في الاصل علامة على انتفاء الحكم في الفرع مع وجود الوصف المتعدي فيه ومساواته
للقاصر في الاقتضاء على ما وقع به الفرض كيف وان العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء
الحكم في الفرع مع وجود الوصف المتعدي فيه الا مع ضميمة انتفاء علة غيرها وانتفاء النص والاجماع
بخلاف المتعدية في طرف الاثبات فما استقل بالتعريف يكون اولى مما لا يستقل نعم قد يتوقف العمل
بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض لا ان انتفاء المعارض من جملة المعرف ولا الداعي بخلاف ما يتوقف عليه
العلة القاصرة في تعريفها نفي الحكم في الفرع والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف في تعريفه على غيره
اولى وعلى هذا يكون الحكم ان كان الوصف المتعدي راجحا من جهة اقتضائه بل اولى والوصف المتعدي وان
توقف استقلاله على اخراج القاصر موقوفا على استقلال المتعدي ليلزم الدور لجواز اتفاقهما في
اخراجهما عن التعليل كيف وانه مقابل بمثله من حيث انه يتوقف ادخال القاصر في التعليل على عدم
استقلال المتعدي وكذلك بالعكس واما ان كان المتعدي مرجوحا في جهة اقتضائه بالنسبة الى الوصف
القاصر فالوصف القاصر اولى نظرا الى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها

والنظر

والنظر اليها وان اوجب اهمال فائدة المتعدية ولما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكلف وما يتعلق به
من زيادة التعقل وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم لا انه الاصل في كون الحكم المعلل وفائدة التعدية
انما تعرف بعد تعريف تعليل الحكم بما علل به فنظرنا متاخر عن النظر فيما علل به الحكم في الاصل ولا شك ان
ما هو اشد مناسبة للحكم يكون اسبق الى الفهم بالتعليل للحكم الثابت في الاصل فكان التعليل به اولى وان كان
جهة التساوي والا ان جهة غير معلومة ولا ظاهرة فالتعليل بالمتعدي اولى نظرا الى ان العمل به اولى على تقدير
ان يكون مساويا وعلى تقدير ان يكون راجحا وانما يمتنع العمل به على تقدير ان يكون مرجوحا في نفس الامر ولا يخفى
ان العمل بما العمل به يتم على تقديرين من تقديرين اولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بعينه وعلى ما فصلناه
في طرف الاثبات يكون الحكم في طرف النفي هذا كله ان كان الوصف المتعدي خارجا عن العلة القاصرة واما ان كان
داخلا فيها فان كان المعارض معللا بمجموع الوصفين الوصف القاصر والمتعدي معا فالقاصر اولى وسواء كان ذلك
في طرف الاثبات او النفي وسواء كان المتعدي راجحا على القاصر او مرجوحا او مساويا اما في طرف الاثبات فلان
التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه اهمال الوصف القاصر وتعطيله ولا كذلك بالعكس ولا يخفى ان الجمع اولى من
التعطيل فان قيل الا انه على تقدير ان يكون الوصف المتعدي راجحا لو جعلنا الوصف القاصر داخلا في التعليل
فيلزم منه ان يتخلف الحكم في الفرع عن الوصف المتعدي الراجح رعاية لما فات من وصف المرجوح وهو ممتنع قلنا
هذا انما يستقيم على تقدير ان يكون رجحانه ظاهرا ولا يستقيم على تقدير ان يكون مرجوحا او مساويا ولا يخفى ان احتمال
وقوع العمل بما لا يتم على تقديرين من تقديرين اولى من العمل بما لا يتم العمل بها الا على تقدير واحد بعينه كيف وان العمل
بالقاصر وان كان يفضي الى اهمال الوصف المتعدي في الفرع الا انه لا يلزم منه اهماله مطلقا اذ هو داخل في العلة
ولو عملنا بالوصف المتعدي فقط فيلزم منه اهمال القاصرة وتعطيله مطلقا فالعمل بالقاصرة يكون اولى وعلى
هذا يكون الحكم ان كان كذلك في طرف النفي ايضا بل اولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضي للاثبات هذا ان ظهر
الترجيح واما ان تحققنا المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام فعلى مقتضى ما اسلفناه من القول بالتخيير
عند التعارض مع التنافي فلا مانع من الجري على تلك القاعدة ههنا الاعتراض السادس عشر سؤال
التركيب وهو الوارد على القياس المركب وقد تبينا معنى القياس المركب واقسامه ووجه تسميته بذلك و
السؤال الوارد عليه وجوابه في شروط حكم الاصل الاعتراض السابع عشر سؤال التعدية وهو ان يعين
المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول المستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه وليس
احدهما اولى من الاخر وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغة بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة
فعارضه الحنفي بالصغر وقال البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة وهذا
ايضا مما اختلف فيه والحق انه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعليل وجوابه

بابطال ماعارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما اسلفناه في سؤال المعارضة في الاصل ومهما
حقق شئ من تلك الطرق فقد اندفع ولا اثر لما اشير اليه من التسوية خلافا للمدارك الاعتراض الثامن
عشر منع وجود وصف العلل به في الفرع وجوابه كجواب منع وجوده في الاصل وقد عرفت الاعتراض التاسع
عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات
شرط الحكم ولا بد من بيان تحقيقه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف
الذي علل به من التاثير والاستنباط وقد اختلف في قبوله فمنع منه قوم تمسكا منهم بان المعارضة استدلال
وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا فقبله الاكثرون وهو المختار اذ يلزم منه هدم ما بناه المستدل
لمقاومة دليله لدليله ولا حجر عليه في سلوك طريق الهدم ولا سيما اذا تعين ذلك طريقا في الهدم بان لم يكن
له هام سواء فلو لم يقبل منه لبطل مقصود المناظرة واختلت فائدة البحث والاجتهاد والوجه في جوابه
عند توجهه ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح به فيه ان لو كان المستدل متمسكا به وان عجز
عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح فمنهم من لم يجوز ذلك اعتمادا منهم على ان ماذكره
المعترض وان كان مرجوحا بالنسبة الى ماذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا ومنهم من جوز
وهو المختار لانه مهما ترجح ماذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات الاتية كان العمل به متعينا وهل
يجب على المستدل ان يذكر في دليله مايؤمي الى الترجيح منهم من اوجبه لتوقف العمل بالدليل عليه
فكان من الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل الا ببعضه ومنهم من لم يوجبه لما في التكليف
به من الحرج والمشقة والمختار ان يقال اما ان يكون ما به الترجيح يرجع الى العلة بان يكون وصفا
من اوصافها او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا بد من ذكره في الدليل والا لم يكن ذاكرا في الدليل
وان كان الثاني فلا لانه مسؤل عن الدليل وما ياتي به ما هو حقيقته والترجيح بامر خارج عن الدليل
انما هو من توابع ورود المعارضة فذكره بعد المعارضة وان توقف عليه اعمال الدليل بدفع المعارض
لا يوجب ان يكون داخلا في مسمى الدليل حتى يقال انه لم يكن ذكر الدليل اولا الاعتراض العشرون
الفرق واعلم ان سؤال الفرق عند ابناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند
بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم
من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
فمنهم من يقبله واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين او سؤالا واحدا فقال ابن سريج انه سؤالان جوز
الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وقال غيره بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغة
من المتقدمين من قال ليس سؤال الفرق هو هذا وانما هو عبارة عن بيان معنى في الاصل له مدخل في التعليل

والوجه

ولا وجود له في الفرع فرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وبه ينقطع جوابه على كل تقدير
لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الاصل والفرع الاعتراض الحادي والعشرون اذا اختلف الضابط
بين الاصل والفرع واتحد الحكمة كما لو قيل في شهود القصاص تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فلزمهم القصاص
زجرا لهم عن التسبب كالمكره فللمعترض ان يقول ضابط الحكمة في الاصل انما هو الاكراه وفي الفرع الشهادة و
المقصود منهما ان كان متحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به وحده وما جعل ضابطا له في الاصل غير موجود
في الفرع ويحتمل ان لا يكون مساويا لضابط الاصل في الافضاء الى المقصود فامتنع الالحاق وجوابه اما بان يبين ان
التعليل انما هو بعموم ما اشترك فيه الضابطان من التسبب المضبوط عرفا او بان يبين ان افضاء الضابط
في الفرع الى المقصود اكثر من افضاء ضابط الاصل اليه فكان اولى بالثبوت وذلك كما لو كان اصله في مثل هذه
المسئلة المغري للحيوان من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع كغلبة اقدام المكره بالاكراه
على القتل طلبا لخلاص نفسه اغلب من اقدام الحيوان بالاغراء على الادمي بسبب غلبة تفرقه عنه وبالجملة
فتبين الغلبة في احاد المسائل بما ياتي عده الاعتراض الثاني والعشرون اذا اتحد الضابط بين الاصل والفرع
واختلف جنس المصلحة كما لو قال الشافعي في مسئلة اللواط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرما شرعا فوجب به الحد
كالزنا فللمعترض ان يقول الضابط وان كان متحدا غير ان الحكمة التي في الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة
مخالفة لحكمة الاصل وهي منع محذور اختلاط المياه واشتباه الانساب المفضي الى تضييع المولود وانقطاع
نسل جنس الانس وعند ذلك فلا يلزم من اعتبار الضابط في الاصل لما لزمه من الحكمة اعتباره في الفرع بغير تلك
الحكمة لجواز ان لا يكون قائمة مقامها في نظر الشرع وجوابه ان يقال التعليل انما وقع بالضابط المشترك المستلزم
لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع والتعرض لخصوص ما اختص به الاصل من الزنا ومقصوده اللازم عنه
وحذفه بطريق من طرق الحذف السابق بيانها في السبر والتقسيم الاعتراض الثالث والعشرون ان يقال
الحكم في الفرع مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية الحكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع
بينهما ومع اختلاف الحكم فحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع فلا قياس وجوابه ببيان اتحاد الحكم اما عينا
وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلوة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان اختلفا انما
هو عائد الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا واما جنسا فكما في قياس وجوب قطع الايدي
باليد الواحدة على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو في عين الحكم فكان انما صلاحيا
ان كان الاشتراك في جنس العلة او موثرا ان كان الاشتراك في جنس العلة عينها على ما سبق تحقيقه
وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به واما ان كان الحكم مختلفا جنسا او نوعا كما في الحاق الاثبات
بالنفي والوجوب بالتحريم وبالعكس فقد بينا وجه الاختلاف في صحته وان المختار ابطاله الاعتراض

قلب

الاعتراض الرابع والعشرون سؤ القلب وهو قسمان الاول قلب الدعوى والاخر قلب الدعوى والاخر
الدليل اما قلب الدعوى فضربان وذلك لان الدعوى اما ان يكون الدليل مضمرا فيها او لا يكون كذلك فان كان
الاول فهو كما لو قال الاشعرى اعلم بالضرورة ان كل موجود مرئى فهذه دعوى فيها اضمار الدليل وتقديره لانه
موجود اذ الموجود هو المصحح عنده فقال المعتزلى اعلم بالضرورة ان ما ليس فى جهة ولا ما ليس فى جهة فالقول
بان ما ليس فى جهة لا يكون مرئيا يقابل قول القايل كل موجود مرئى ودليلها مضمر فيها وتقديره ان انتفاء جهة
مانع من الرؤية واما ان لم يكن الدليل مضمرا فيها فكما لو قال القائل فى مسئلة افضاء النظر الى العلم او فى مسئلة
التحسين والتقبيح مثلا اعلم ضرورة ان النظر لا يفضى الى العلم وان الكفر قبيح لعينه والشكر حسن لعينه فقال
المعترض اعلم بالضرورة ان النظر يفضى الى العلم وان الكفر ليس قبيحا لعينه ولا الشكر حسنا لعينه وهذا هو عين
مقابلة الفاسد بالفاسد والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالة دعوى الضرورة من خصمه فى محل الخلاف
فيقال وهذا لازم لك ايضا وقد اورد الجدليون فى هذا الباب قلب الاستبعاد فى الدعوى وذلك كما لو قال
الشافعى فى مسئلة الحاق الولد باحد الوالدين المدعيين تحكيم الولد فى ذلك تحكم بلا دليل فقال الحنفى وتحكيم
القايف فى ذلك ايضا تحكم بلا دليل قالوا والمقصود منه ايضا استنطاق المدعى بان ما ذكره ليس بتحكم بل له
ماخذ صحيح فيقول المعترض وكذلك ما ذكرته وهو فى غاية البعد فانه اما ان يعترض المدعى بان ما ذهب
اليه تحكم او يبين ما خذ فيه فان كان تحكما فلا تغنى معارضة بتحكمه فى ابطال دعوى التحكم فى مذهب خصمه
وان بين له ماخذا فلا يلزم ان يكون ما استبعده من مذهب خصمه كذلك وان تعرض المعترض لبيان الماخذ فيما
استبعده المدعى فهو الجواب فلا حاجة الى القلب واما قلب الدليل فهو عبارة عن بيان كون ما ذكره المستدل
يدل عليه ثم لا يخلو اما ان يبين المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه او يبين انه
لا دلالة له على مستدل ولا من وجه فان بين ان ما ذكره لا يدل وهو دليل عليه وهذا مما يوجد له مثال
فى غير المنصوص وذلك كما لو استدل فى توريث الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر
حيلة من لا حيلة له معناه نفى الجوع زادا والصبر حيلة من لا حيلة له ويدل على ارادة هذا الاحتمال انه لا يخلو
اما ان يكون المراد من قوله لا وارث له نفى كل وارث فنفى ورثة الخال لا يتحقق عند من يراه وارثا على نفى
الوارث لانه مع الزوج والزوجة اما نفى من عداه من الوارث بجهة العصوبة فتخصيص الخال بالكونه كذلك لا يكون
معينا لان من عداه من ذوى الارحام كذلك وهذا النوع من القلب وان دل على مذهب المعترض فهو شبيه
بفساد الوضع من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل بل له من وجه فهذا النوع من القلب ثلثة اقسام
وذلك لان المعترض اما ان يتعرض فى القلب لتصحيح مذهبه او لابطال مذهب المستدل وان تعرض لابطال
مذهب المستدل فاما ان يتعرض له صريحا بان يجعله حكما للدليل بلا واسطة او لا بصريحة بل بطريق الالزام

بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل فان كان من القسم الاول فهو كما قال الحنفى مثلا فى مسئلة
الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فكل واحد منهما قد تعرض فى دليله لتصحيح مذهبه
غير ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالزام والمعترض اشار الى نفى اشتراطه صريحا وعند
التحقيق فتعليل المستدل فى هذا المثال لنفى القربة ليس تعليله بمناسب يقتضى نفى القربة بل بانتفاء المناسب
من حيث ان اللبث المحض لا يناسب لا يتم منه وابمية المناسبة للقربة وتعليل المعترض بامر طردى فانه
لا مناسبة فى اللبث المحض لنفى اشتراط الصوم وقد يتفق ان يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا و
المعترض كذلك كما لو قال الشافعى فى ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث
فقال المعترض طهارة تراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فكل واحد منهما معترض فى الدليل لتصحيح
مذهبه صريحا والعلة فى الطرفين شبهية وان كان من القسم الثانى وهو ان يتعرض المعترض فى القلب لابطال
مذهب المستدل صريحا فمثاله ما لو قال الحنفى فى مسئلة مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفى فيه باقل
ما ينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فقال الشافعى عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء وكل واحد
منهما قد صرح فى دليله بابطال مذهب خصمه وليس فى ذلك ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه ليس يلزم من
ابطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الاخر لجواز ان يكون الصحيح هو مذهب مالك وهو وجوب الاستيعاب
نعم لو كان القائل فى المسئلة قولان والاتفاق منهما واقع على نفى قول ثالث فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما
لابطال مذهب الاخر تصحيح مذهبه ضرورة الاجماع على ابطال قول ثالث وذلك كالحكم بالاولوية فى مسئلة
التخلى للعبادة وان كان من القسم الثالث فهو كما قال الحنفى فى مسئلة بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع
الجهل بالعوض كالنكاح فقال الشافعى عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية فخيار الرؤية لازم الصحة
فاذا بطل خيار الرؤية فقد انتفى اللازم ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويلتحق بانواع هذا القسم
الثالث قلب التسوية ومثاله قول الحنفى فى ازالة النجاسة بالخل مايع طاهر مزيل للعين والاثر فتستوى طهارة
الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة
بالخل فى الخبث لعدم حصولها به فى الحدث مع الحكم بالتسوية واعلم ان اعلى مراتب انواع القلب ما بين فيه انه
يدل له وعليه واعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض وهو القسم الاول
منه ثم ما صرح فيه بابطال المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما تقدم
وهو قسم الثانى منه ثم القسم الثالث فانه وان شارك ما قبله من القسم الثانى فى ابطال مذهب المستدل
الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بطريق التصريح وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة
المستدل بالقدح بل غايته بيان دلالة اخرى منه تدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان

فارقه من جهة انه معارضة نشات من نفس دليل المستدل واذا اتينا على ما اوردناه من تحقيق معنى القلب
واقسامه فقد اختلفت في قبوله فقبله قوم من حيث انه يبين الضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل
ورده اخرون من حيث ان المعترض اما ان يتعرض في دليله لنقيض حكم المستدل اولا بغير فان كان الاول فقد
تعذر عليه القياس على اصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين يجمع عليهما في صورة واحدة فان كان الثاني
فلا يكون ذلك اعتراضا على الدليل والحق في ذلك انه وان تعرض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحا فقد لا يمتنع
الجمع بينهما في اصل واحد كما ذكرناه من مثال ازالة النجاسة في القسم الاول وان تعرض لغيره فيصح القلب اذا كان
ذلك عما ذكره المعترض كما ذكرناه من المثال في القسم الثاني من النوع الثاني من التمثيل في مسئلة بيع الغايب
ومن التمثيل بقلب التسوية في ازالة النجاسة وانما يمتنع قبوله لان ما ذكره المستدل اما ان يكون مقصود الشارع
من الحكم المرتب عليه ملائما له اولا يكون كذلك فان كان الاول فتعليل المعترض به لمقابل حكم المستدل اما
ان يكون بحيث يلزمه دفع مقصود من مقابل الحكم اولا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون ذلك من جهة ما علل
به المستدل او من غيرها فان كان الاول فمحال ان يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ويقابله وان كان
الثاني فما ذكره ليس بقلب اذ القلب لابد فيه من اتحاد العلة في القياسين بل هو معارضة بدليل اخر وان كان بحيث
لا يلازمه المقصود فهو بالنسبة الى الحكم المعترض طردي ووصف المستدل مناسب او شبهي فلا يكون قادحا فيه
وان كان ما ذكره المستدل طرديا بالنسبة الى المرتبة عليه فهو باطل في نفسه لتعذر التعليل بالطردي المحض فلا حاجة
الى شيء من الاعتراضات **الاعتراض** الخامس والعشرون سؤال القول بالموجب وحاصله يرجع الى تسليم
ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم المتنازع فيه ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل
منقطعا لتبين ان ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو منحصر في قسمين وذلك لان المستدل اما
ان ينصب دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن امامه من الحكم او على ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه فان كان
الاول فهو كما لو قال الشافعي في الملتجي الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان استيفاؤه جائزا فقال
الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائز وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم وان كان
الثاني فهو كما لو قال الشافعي في مسئلة استيلاد الاب جارية ابنه وجوب القيمة لا يمنع من ايجاب المهر كاستيلاد
احد الشريكين او قال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل
اليه فقال الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر ووجوب القصاص ولا يلزمه
من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجود المهر والقصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك او وجود مانع اخر او فوات
شرط وورود هذا النوع من القول بالموجب اغلب في المناظرات من ورود النوع الاول من جهة ان خفاء المدارك
اغلب من خفاء الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الاحكام

فانه قل ما يفوت الظهور عنها ولهذا قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة
المدارك فكان احتمال الخطا في اعتقاد كون المدرك المعين هو معتمد الامام اقرب من احتمال الخطا فيما ينسب
الى الامام من الحكم المدلول عليه وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض ابداء مستند القول بالموجب
في هذا النوع فقال بعضهم لابد من تكليفه بذلك لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عندهم واذا علم انه لا يكلف
ابداء الماخذ عند ايراد القول بالموجب ربما يقول بذلك عنادا وقصدا لابطال كلام خصمه ولا كذلك اذا كلف
عليه بيان الماخذ فكان افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقال اخرون لا وجه لتكليفه
بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب وهو استبقاء محل النزاع وهو الاظهر لانه عاقل متدين وهو اعرف
بماخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه كيف وانا لو اوجبنا عليه ابداء
الماخذ فان مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم يمكن من ذلك فلا فائدة في ابداء الماخذ لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا
لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه وللمستدل في دفع القول بالموجب باعتبار الاول طرق
الاول ان يقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت فيه الكلام ان امكن والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف
فيه الثاني ان يبين ان محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه وذلك كما لو كان حكم دليله انه لا يجوز قتل المسلم
بالذمي فقال المعترض هو عندي غير جايز بل واجب فيقول المستدل اعني بعدم الجواز لزوم التبعة بفعله
ويلزم من نفي ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم بفعل الواجب الثالث ان يقول المستدل القول بالموجب فيه
تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكوة الخيل حيوان يجوز
المسابقة عليه فوجب الزكوة قياسا على الابل فقال المعترض عندي تجب فيه زكوة التجارة والنزاع انما هو في
زكوة العين فظاهر كلامي منصرف اليها لقرينة ولظهور عود الالف واللام في زكوة الى المعهود بينهم فان لفظ
الزكوة يعم زكوة العين والتجارة فالقول به في زكوة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو غير مخير لا
موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه وكذلك اذا قال في مسئلة ازالة
النجاسة مايع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فقال المعترض اقول به فان الخل النجس لا يزيل الحدث
ولا الخبث فيقول المستدل ظاهر كلامي انما هو الخل الطاهر ضرورة وقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب
على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولا بموجبه وهو ومن موجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا
وله في دفع القول بالموجب بالاعتبار الثاني ايضا طرق الاول ان يكون مستدل قد افتى بما وقع مدلولا لدليله
وفرض المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه فاذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع
فيه واقتصر على نفسه القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليها ولو عمل هذا امكن ان يجاب هذا القول

بالاعتبار الاول ايضا الثاني ان يبين ان لقب المسئلة مشهور بدليل بين النظار كما سبق تقريره اولا
الثالث ان يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن وذلك بان يكون المعترض قد ساعد على وجود
المقتضى لوجود القصاص وكانت الموانع التي يرى انه المستدل عليها منتفية والشروط متحققة فاذا ابطل
كون المانع المذكور مانعا فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهرا اما قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل
فيرد عليهما كلما كان واردا على قياس العلة سوى الاسولة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع فانها لا ترد عليهما
اما قياس الدلالة فلان الوصف الجامع فيه ليس بعلة واما القياس في معنى الاصل فلعدم ذكر الجامع فيه وسوى
الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد على القياس في معنى الاصل لعدم ذكر الجامع فيه ويختص قياس
الدلالة بسؤال اخر وهو عند ما اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل كما اذا قال القايل في مسئلة
الايدي باليد الواحدة احد موجبي الاصل في الطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليله الموجب الثاني وقود
بان الدية احد الموجبين في الاصل وهي واجبة في الفرع على الكل ويلزم من وجود احد الموجبين في الفرع وجود الموجب
الثاني وذلك لان علة الموجبين في الاصل اما ان تكون واحدة او متعددة فان كانت واحدة فيلزم من وجود احد
موجبيها في الفرع وجودها فيه ومن وجودها فيه وجود الموجب الاخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة
فتلازم الحكم في الاصل دليل تلازم العلتين وعند ذلك فيلزم من وجود احد الحكمين في الفرع وجود علته التي وجد بها
في الاصل ويلزم من وجود علة وجود علة الحكم الاخر والسؤال الوارد عليه ان يقال لا يلزم احد حكمي الاصل في
الفرع وجود حكم الاخر سواء اتحدت علتهما في الاصل او تعددتا اما اذا اتحدت فلانه لا يمتنع عند تعدد المحال
وان اتحد نوع الحكم ان يكون ثابتا في الفرع ثابتا بغير علة الاصل وهو الاولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم فانه
افضى الى اقتناص مقصود الشارع من الحكم واما اذا اتحد المدرك واذا كان كذلك فلا يلزم منه وجود الحكم الاخر لجواز
ان لا تكون علة الفرع مستقلة باثبات الحكم الاخر كاستقلال علة الاصل واما اذا تعددت العلة وان وقع التلازم
بينهما لجواز ان يكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في الاصل لما ذكرناه وعند ذلك فلا يلزم منها وجود العلة الاخرى
في الفرع فانه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وعلة الحكم في الاصل التلازم بين علته في الفرع وعلة الحكم
في الاصل التلازم بين علته في الفرع وعلة الحكم الاخر وعلى هذا لا يكون الحكم لازما في الفرع وجوابه ان يقال
ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود علته التي ثبت بها في الاصل وان جاز ثبوته في الفرع بغيرها
لان الاصل عدم وجود علة اخرى غير علته في الاصل والقول بان تعدد المدارك اولى فهو معارض بان الاتحاد
اولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة وما ذكروه وان كانت العلة فيه مطردة الا انها غير منعكسة
والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه بخلاف غير المنعكسة فكانت اولى فان قيل وكان الاصل عدم
علة اخرى في الفرع غير علة الاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل باحد الاصلين اولى من الاخر قلنا

العلل

العلل بما ذكرناه اولى لان العلة تكون فيه متعدية وهي متفق على صحة التعليل بها وما ذكروه يلزم منه
ان تكون العلة قاصرة لان الاصل عدم وجودها في صورة اخرى وهو مختلف في صحة التعليل بها فكان ما
ذكرناه اولى خاتمة لهذا الباب في ترتيب الاسولة الواردة على القياس والاعتراضات الواردة على القياس
اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في الاصل والفرع واما ان تكون من اجناس مختلفة
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها معا اذ لا
يلزم من ذلك تناقض ولا نزول عن سؤال الى سؤال وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الاسولة غير مرتبة
او مرتبة فقد اجمع الجدليون على جواز الجمع بينهما سوى اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه
الى الضبط وبعده عن الخبط ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسولة المتعددة من جنس واحد فانها وان افضت
الى الكثرة فالجمع بينهما مقبول من غير خلاف بين الجدليين وان كانت مرتبة فقد منع منه اكثر الجدليين من حيث
ان المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع وتسليم بتسليم وجوده لانه لو بقي مصرا على منع وجود
الوصف فالمطالبة بتاثير ما لا وجود له محال وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير من الاسولة و
منهم من لم يمنع منه وذلك بان يورد المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقدرا تسليم الوجود الوصف
وذلك بان يقول وان سلم عن المنع تقديرا فلا يسلم عن المطالبة وغيرها فلا شك انه اولى لعدم اشعاره
بالمناقضة والعود الى منع ما سلم وجوده اولى تمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتاثير المشعر بتسليم وجوده
وهذا هو اختيار الاستاد ابي اسحق وهو المختار وان كان لا بد من رعاية الترتيب في الاسولة فاول ما يجب
البداية به سؤال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم بعده سؤال فساد الاعتبار
لانه نظر في فساده من جهة جملة قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق
تقريره النظر في الاخص يجب ان يكون قبل النظر في الاخص ثم بعده منع الحكم في الاصل ويجب ان يكون مقدما على
ما يتعلق بالنظر في العلة لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهي فرع عليه والكلام في الفرع يجب تاخيره عن الكلام
في اصله ثم بعده منع وجود العلة في الاصل ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم
التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الوصف الحكم غير صالح
لافضائه الى المقصود عنه ثم بعده النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلية ثم بعده المعارضة في
الاصل لانه معارض لنفس العلة فكان متاخرا عن المعارض لدليل العلية والتعدية والتركيب لان حاصلهما
يرجع الى المعارضة في الاصل كما سبق تقريره ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة
حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ثم بعد ذلك القول
بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل لمدلوله من تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه وهذا

اخر الاصل الخامس الاصل السادس في معنى الاستدلال وانواعه اما معناه في اللغة فهو استفعال
لطلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل
وسواء كان الدليل نصا او اجماعا او قياسا او غير ذلك ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهذا
هو المطلوب بيانه ههنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا فان قيل تعريف الاستدلال
بسلب غيره من الادلة عنه ليس اولى من تعريف غيره من الادلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه قلنا انما
كان التعريف للاستدلال بما ذكرناه اولى بسبب سبق التعريف بحقيقة ما عداه من الادلة دون تعريف الاستدلال
كما سبق وتعريف الاخفى بالاظهر جائز دون العكس واذا عرف معنى الاستدلال فهو على انواع منها قولهم
وجد السبب فيثبت الحكم ووجد المانع وفات الشرط فينتفي الحكم فانه دليل من حيث ان الدليل ما يلزم
من ثبوته لزوم المطلوب قطعا او ظاهرا ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكرناه فكان دليلا وليس
هو نصا ولا اجماعا ولا قياسا فكان استدلالا فان قيل تعريف الدليل بما يلزم من اثباته الحكم المطلوب تعريف
الدليل بالمدلول والمدلول يعرف بالدليل فكان دورا ممتنعا وان سلمنا صحة الحد ولكن لا نسلم انه ليس المذكور ليس
بقياس فان اذا لا الامر الى اثبات المدعى فكان مفتقرا الى المناسبة والاعتبار ولا معنى للقياس سوى هذا
قلنا اما الدور فانما يلزم ان لو اتحدت جهة التوقف وليس كذلك لان المطلوب انما يتوقف على الدليل
المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة وجوده في احاد الصور واذا اختلفت الجهة فلا دور وما ذكر في تحقيق
كونه قياسا فانما يلزم ان لو كان تقرير السببية والمانعية والشرطية لا يكون الا بما ذكروه وليس كذلك اذ ليس
ذلك لازما لامكان تقريره بما يدل عليه اجماع والثابت بالنص والاجماع لا يكون نصا ولا اجماعا
كما تقرر قبل والاعتراضات الواردة على طريق تقريره ووجوه الانفصال عنها غير خافية ومنها نفي
الحكم لانتفاء مدركه كقولهم الحكم يستدعي دليلا ولا دليل فلا حكم اما انه يستدعي دليلا فبالضرورة واما انه لا دليل
فلا يدل عليه سوى البحث والسبر وان الاصل في الاشياء كلها العدم وطريق الاعتراض بما يصلح دليلا من نص او اجماع
او قياس او استدلال وجوابه بالقدح في الدليل المذكور بما يناسبه في كل موضع على حدته ولا يخفى وقد يرد
عليه اسولة كثيرة اوردناها في كتاب المؤاخذات وقررنا لها اعتراضا وانفصالا فعليك بالالتفات
اليها ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول اخر وذلك القول اللازم اما ان لا يكون
ولا نقيضه مذكورا فيما لزم عنه بالفعل او هو مذكور بعينه فان كان الاول فيسمى اقترانيا واقل ما يتركب
من مقدمتين ولا يزيد عليهما وكل مقدمة تشتمل على مفردين الواحد منهما مكرر في المقدمتين ويسمى حد
الوسط والمفردان الاخران اللذان بهما اقتران المقدمتين منهما يكون المطلوب اللازم ويسمى حدهما وهو
ما كان محكوما به في المطلوب حدا اكبر وما كان منهما محكوما عليه في المطلوب يسمى حدا صغر والمقدمة

التي في الحد الاكبر كبرى والتي فيها الحد الاصغر صغرى ثم هيئة الحد الاوسط في نسبته الى الحدين
المختلفين يسمى شكلا وهيئته في النسبة اما بكونه محمولا على الحد الاصغر وموضوعا للحد الاكبر ويسمى
الشكل الاول واما بكونه محمولا عليهما ويسمى الشكل الثاني واما بكونه موضوعا لهما ويسمى الشكل الثالث
واما بكونه موضوعا للاصغر محمولا على الاكبر ويسمى الشكل الرابع وهو بعيد عن الطبع ومستغنى عنه
بباقي الاشكال فلنقتصر على ما ذكرناه قبله من الاشكال الثلثة اما الشكل الاول منها فهو بينها وما
بعده فمتوقف في معرفة ضروبه عليه وهو منتج للمطالب الاربعة الكلي موجبا وسالبا والجزئي موجبا
وسالبا وشرطه في الانتاج ايجاب صغراه وان يكون في حكم الموجبة وكلية كبراه وضروبه المنتجة اربعة الضرب
الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية واللازم بعض الوضوء يفتقر
الى النية الضرب الثاني من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة
يصح بدون النية واللازم لا شيء من الوضوء يصح بدون النية الضرب الثالث بعض الوضوء عبادة وكل
عبادة تفتقر الى النية واللازم بعض الوضوء يفتقر الى النية الضرب الرابع بعض الوضوء عبادة ولا شيء
من العبادة يصح بدون النية واللازم بعض الوضوء لا يصح بدون النية الشكل الثاني وشرطه الانتاج
اختلاف مقدمتيه في الكيفية وكلية كبراه وضروبه المنتجة اربعة الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة
كقولنا كل بيع غائب فصفات المبيع فيه مجهولة ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة واللازم
من المبيع الغائب صحيح الثاني من كلية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا لا شيء من بيع الغائب معلوم
الصفات وكل بيع صحيح فمعلوم الصفات واللازم كالذي قبله الضرب الثالث من جزئية صغرى موجبة
وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الغائب مجهول الصفات ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفات واللازم
كاللازم الذي قبله والانتاج في هذا الشكل غير بين بنفسه بل هو مفتقر الى بيان وذلك بان تعكس الكبرى
من الاول وتبقيها كبرى بحالها فانها تعود الى الضرب الثاني من الشكل الاول فانتجاعين المطلوب وتعكس
الصغرى من الثاني وتجعلها كبرى ثم تستنتج وتعكس النتيجة فتعود الى عين المطلوب وان تعكس الكبرى من
الثالث وتبقيها كبرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول فانتجاعين المطلوب والضرب الرابع
منه لا يتبين بالعكس لانه ان عكس الكبرى منه عادت جزئية ولا قياس عن جزئيتين والصغرى فلا عكس
لها وان شئت بينت الانتاج بالخلف وهو ان تاخذ نقيض النتيجة من كل ضرب منه وتجعله صغرى للمقدمة
الكبرى من ذلك الضرب فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وهو محال وليس لزوم المحال عن نفس
الصورة القياسية لتحقق شروطها ولا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة فكان لازما عن نقيض المطلوب
فكان محالا واللازم عنه المحال واذا كان نقيض المطلوب محالا كان المطلوب الاول هو الصادق الشكل

الثالث وشرطه انتاجه ايجاب صغراه وان يكون فى حكم الموجبة وكلية احدى مقدمتيه لانتيج عن الجزئى الموجب
والسالب وجزئيها المنتجة ستة الضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل بر مطعوم وكل بر بوى ولازمه
بعض المطعوم ربوى الضرب الثانى من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض البر مطعوم وكل
بر ربوى ولانه كلازم الذى قبله الضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى كقولنا كل بر مطعوم
ولا شئ من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولازمه ليس كل مطعوم يصح بيعه بجنسه متفاضلا الضرب
الخامس من جزئيه موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى كقولنا بعض البر ربوى ولا شئ من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا
والنتيجة كلازم ماقبله الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى كقولنا بر مطعوم و بعض
البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولازم كلازم ماقبله وانتاج هذا الشكل غير بيّن بنفسه دون بيان بيان وهو ان
تعكس الصغرى من الاول والثانى وتبقيها صغرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب
وتعكس الكبرى من الثالث وتجعلها صغرى للصغرى ثم تعكس النتيجة فتعود الى عين المطلوب واما السادس منه
فلا يتبيّن بالعكس لانك ان عكست الصغرى عادت جزئية ولا قياس عن جزئيين والكبرى فلا عكس لها وان شئت
بيّنت بالخلف وهو ان تاخذ نقيض النتيجة وتجعله كبرى للصغرى فى جميع ضروبه فانه ينتج نقيض المقدمة
الكبرى الصادقة ويلزم من ذلك كذب النقيض لما بيناه فى الشكل الثانى ويلزمه صدق صدق المطلوب الاول واما
ان كان القسم الثانى وهو ان يكون اللازم او نقيضه مذكورا فيما لزم عنه بالفعل فيسمى استثنائيا ولابد فيه
من قضيتين احدهما استثنائيا بالعين احد جزئى القضية الاخرى او نقيضه ثم القضية المستثنى لابد فيها
من جزئين بينهما نسبة بايجاب او سلب والنسبة الايجابية بينهما اما ان تكون باللزوم والاتصال وفى حالة
السلب برفعه او بالعناد والانفصال وفى حالة السلب برفعه فان كان الاول فتسمى تلك القضية شرطية
متصلة واحد جزئيها وهو مادخل عليه حرف الشرط مقدما والثانى وهو مادخل عليه حرف الجزاء تاليا
وماهى مقدمة فيه فيسمى قياسا متصلا اما الشرطى المتصل فشرط انتاجه ان تكون النسبة بين المقدم
والتالى كلية اى دائمة وان يكون الاستثناء اما بعين المقدم منها او نقيض التالى وذلك لان التالى اما
ان يكون اعم من المقدم او مساويا له ولا يجوز ان يكون اخص منه والا كانت القضية كاذبة وعند ذلك
فاستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالى فلا يلزم منه شئ لجواز ان يكون التالى اعم من المقدم فلا
يلزم من نفى الاخص نفى الاعم ولا من وجود الاعم وجود الاخص وان لزم ذلك فانما يكون عند التساوى بينهما
فلا يكون الانتاج لازما النفس صورة الدليل بل بخصوص المادة وذلك كما فى قولنا دائما ان كان هذا الشئ انسانا
فهو حيوان لكنه انسان فيلزم ان حيوان لكنه ليس بحيوان فيلزم انه ليس انسانا واما المتصل فالمنفصلة منه
اما ان تكون مانعة الجمع بين الجزئين والخلو منهما او مانعة الجمع دون الخلو او مانعة الخلو دون الجمع فان كان

الاول فيلزم من استثناء عين كل واحد من الجزئين نقيض الاخر ومن استثناء نقيضه عين الاخر وذلك
كما فى قولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج
لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان الثانى فاستثناء عين احدهما يلزمه نقيض
الجزء الاخر ولا يلزم من الاستثناء نقيض احدهما عين الاخر ولا نقيضه وذلك كقولنا دائما اما ان يكون
المحل اسود واما ابيض فاستثناء نقيض احدهما يلزم عين الاخر ولا يلزم من استثناء عين احدهما
عين الاخر ولا نقيضه فهذه جملة ضروب هذا النوع من الاستدلال لخصناها فى وجز عبارة ومن اراده
الاطلاع على ذلك بطريق الكمال والتمام فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا الفن ولا يخفى مايرد عليها من
الاعتراضات منع المقدمات والقوادح فى الادلة الدالة عليها على اختلاف انواعها وكذلك الجواب عنها ومن
انواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فى استدلال باستصحاب الحال وقد اختلف
فيه فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابى الحسين البصرى وغيره الى بطلانه ومن هؤلاء من جوز به
الترجيح لا غير وذهب جماعة من اصحاب الشافعى كالمزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم من المحققين الى صحة الاحتجاج
به وهو المختار وسواء كان ذلك الاستصحاب لامر وجودى او عدمى او عقلى او شرعى وذلك لان ماتحقق وجوده
او عدمه فى حالة من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه والظن حجة متبعة فى الشرعيات على ماسبق تحقيقه وانما
قلنا انه يستلزم ظن بقائه لاربعة اوجه الاول ان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك فى وجود الطهارة
ابتداء لا يجوز له الصلوة فلو شك فى بقائها جازت له الصلوة ولو لم يكن الاصل فى كل متحقق دوامه للزم اما جواز
الصلوة فى الصورة الاولى او عدم الجواز فى الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن
الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان كان الاول
فيلزم منه امتناع جواز الصلوة فى الصورة الثانية لظن الفوات الطهارة وان كان الثانى فيلزم عدم جواز الصلوة
فى الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع الثانى ان العقلاء واهل العرف اذا تحققوا وجود شئ او عدمه وله احكام
خاصة به فانهم يسوغون القضاء والحكم بها فى المستقبل من زمان ذلك الوجود او العدم حتى انهم يجيزون
مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة وانفاذ الودايع اليه ويشهدون فى الحالة الراهنة بالدين على
من اقر به قبل تلك الحالة ولولا ان الاصل بقاء ماكان على ماكان لما ساغ لهم ذلك الثالث ان اصل البقاء اغلب من ظن
التغيير وذلك لان الباقى لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقى له كان وجودا او عدما
واما التغيير فيتوقف على ثلثة امور وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او العدم بالوجود ومقارنة ذلك
الوجود او العدم لذلك الزمان ولا يخفى ان تحقق ما يتوقف على امرين لا غير اغلب مما يتوقف على ذلك الامرين وثالث
غيرهما الرابع اذا وقع الفرض مما هو باق بنفسه كالجوهر فقد يقال غلبة الظن بدوامه اكثر من تغيره فكان

راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعانات
المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك الا مع ظهور المصلحة
في نظره عد سفيها مخطيا في عقله وما وقع به الا لسفاهته من تضييع الودايع والاموال فكان ذلك مخطيا
الاستصحاب فيه ظاهرا وما ذكروه على الوجه الثالث اولا فجوابه من وجهين الاول ان الشيء اذا كان موقوفا
على شيء واحد والاخر على شيئين فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء وما
يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما وقع عدمه على تقديرين
يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه انزر
بالعكس مقابله فان قيل عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا او مغلوبا فان
لا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتم بتقدير الغلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا ولا
يخفى ان وقوع احد الامرين بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتم قلنا اذا نسبنا احد الشيئين بعينه
الى ذلك الواحد المعين فاما ان يكون عدمه اغلب من ذلك المعين او مساويا له او مغلوبا فان كان الاول لزم
ما ذكرناه وان كان الثاني فكذلك لانا بتقدير جمع اخذ الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر اليه
لا يخلو من الاقسام الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقديرين اخريين منها وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل
واحد من الوصفين رجحانا فاذا ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد وفيه دقة فليتامل
الثاني ان العاقل اذا عن له مقصودان متساويان وكانت المقدمات الموصلة الى احدهما اكثر من مقدمات
الاخر فانه يبادر الى المقدمات اول ولولا ان افضا الى المقصود واغلب لما كان اقدامه عليه اغلب لخلوه عن الفايدة
المطلوبة من تصرفات العقلاء وقولهم وان كان البقاء اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا
كان البقا اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مؤاخذ بما هو
الاظهر عنده قولهم انما يدل ما ذكرتم على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال
وان لم تكن باقية نفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى تقدير فالكلام انما هو واقع
فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن وما ذكروه على الوجه الرابع ان افتقار مجرد الامكان غير محوج
الى المؤثر بل المحوج اليه انما هو الامكان المشروط بالحدوث او الحدوث المشروط بالامكان وعن المعارضات
واما الحوادث فانا خالفنا فيها الاصل لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض اولى
من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته واما تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت
معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع
النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه على احواله في ساير الاوقات

واما مسئل

واما مسئلة العبد فهي ممنوعة وبتقدير تسليمها فان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا ولا تحصل البراءة منها الا
بيقين وجود العبد ولا يقين لمن ادعى وجود مثل ذلك فيما نحن فيه فعليه الدليل قولهم انما يمكن التمسك به في الاحكام
الشرعية اذا كان مفيدا لغلبة الظن لا نسلم ذلك بل اصل الظن كاف وبه يظهر الشيء على مقابله وامارة الشهادة
في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال
فانه معتبر بدليل ما ذكرناه من صورة الشك في الطهارة والحدث قولهم انه مغلب على الظن قبل ورود الشرع
لا بعده ليس كذلك فانا بعد ورود الشرع اذا لم يظهر دليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم غايته
ان قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم المعارض منه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض المسئلة
الرابعة اختلفوا في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فنفاه جماعة من الاصوليين كالغزالي وغيره واثبته
اخرون وهو المختار وصورته ما لو قال الشافعي مثلا في مسئلة الخارج النجس من غير السبيلين اذا تطهر ثم خرج منه
خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لان الاجماع منعقد على هذين الحكمين قبل
الخارج والاصل في كل متحقق دوامه لما تحقق في المسئلة التي قبلها الا ان يوجد المعارض النافي والاصل عدمه
فمن ادعاه يحتاج الى الدليل فان قيل ثبوت الطهارة وصحة الصلوة في محل النزاع اما ان يكون لدليل او لا لدليل
لا جايز ان يكون لا لدليل فانه خلاف الاجماع فان كان لدليل فلما نص او قياس او اجماع فان كان بنص وقياس فلا بد من
اظهاره ولو ظهر لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل بناء على ما ظهر من النص والقياس وان كان
بالاجماع فلا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا قلنا متى يفتقر الحكم في بقائه الى دليل
واذا قيل بتنزله منزلة الجواهر والاعراض الاول ممنوع بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره في المسئلة
المتقدمة والثاني مسلم ولكن لم قلتم انه نازل منزلة الاعراض سلمنا انه نازل منزلة الاعراض وانه لا بد له من
دليل ولكن لا نسلم انحصار الدليل المبقي فيما ذكروه من الاجماع والنص والقياس الا ان يبينوا ان الاستصحاب ليس
بدليل وهو موضع النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه ليكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه ولكنه دليل الدليل على الحكم
وذلك لانا بينا في المسئلة المتقدمة وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وذلك يدل من جهة
الاجمال على دليل موجب لذلك الظن القسم الثاني فيما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك وهو اربعة انواع
النوع الاول شرع من قبلنا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا في النبي عم قبل بعثته هل كان متعبدا
بشرع من الانبياء قبله فمنهم من نفى ذلك كابي الحسين البصري وغيره ومنهم من اثبته ثم اختلف المثبتون فمنهم
من نسبه الى شرع نوح ومنهم من نسبه الى شرع ابراهيم ومنهم من نسبه الى شرع موسى ومنهم من نسبه الى شرع عيسى
ومن الاصوليين من قضى بالجواز وتوقف بالوقوع كالغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين وهو
المختار اما الجواز فثابت وذلك لانه لو امتنع اما ان يمتنع لذاته او لعدم المصلحة في ذلك والمعنى الاول ممنوع

فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا والثاني مبني على وجوب رعاية المصلحة في افعال الله تع
وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية وبتقدير رعاية المصلحة في افعال الله تع فغير بعيد ان يعلم الله تع ان مصلحة
الشخص قبل نبوته في تكليفه بشريعة من قبله والثالث فلا بد من اثباته اذ الاصل عدمه واما الوقوع
فليس عليه دليل والاصل عدمه وما يحصل من الادلة الدالة على الوقوع وعدمه فمع عدم دلالتها في انفسها
فمعارضة كما يأتي وليس التمسك بالبعض منها اولى من البعض فان قيل الدليل على انه لم يكن قبل البعثة متعبدا
بشريعة احد قبله انه لو كان متعبدا بشريعة من الشرايع السالفة لنقل عنه فعل ما تعبد به واشتهر تلبسه بتلك
الشريعة ومخالطته اهلها كما هو الجاري من عادة كل متشرع بشريعة وقد عرفت احواله قبل البعثة ولم ينقل عنه
شيء من ذلك وايضا فانه لو كان متعبدا ببعض الشرايع السالفة لافتخر اهل تلك الشريعة بعد بعثته واستشهاده
وعلو شانه بنسبته اليهم والى شرعهم ولم ينقل شيء من ذلك سلمنا انه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من
قبله ويدل على ذلك امران الاول ان كل من سبق من المرسلين كان داعيا الى اتباع شرعه كل المكلفين وكان
النبي م داخلا في ذلك العموم الثاني انه ع قبل البعثة كان يصلي ويحج ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي ويأكل
اللحم ويركب البهائم ويسخرها ويتجنب الميتة وذلك مما لا يرشد اليه العقل ولا يحسن بغير الشرع والجواب
عن الاعتراض الاول انه مقابل بانه لو لم يكن على شريعة من الشرايع ولا متعبدا بشيء منها لظهر منه التلبس بخلاف
ما اهل تلك الشرايع متلبسون به واشتهرت مخالفته في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله ولم ينقل عنه شيء
من ذلك وليس احد الامرين اولى من الاخر وعن الاعتراض الاول للمذهب الثاني بمنع دعوة من سبق من الانبيا
لكافة المكلفين فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم بحكم به وبتقدير نقله فيحتمل ان يكون زمان نبينا
زمان فترة زمان اندراس الشرايع المتقدمة وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث في ذلك
الزمان وعن الاعتراض الثاني انا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكروه بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته لا يدل على انه كان
متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون صلوته وحجه وعمرته وتعظيمه البيت بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته
عن افعال الانبياء المتقدمين وان درس تفصيله واما اكل اللحم وذبح الحيوان واستسخارها للبهائم فانما كان
بناء منه على انه لا تحريم قبل ورود الشرع واما تركه الميتة فبناء على عيافة نفسه لها كعيافة لحم الضب اما ان يكون
متعبدا بتلك شرعا فلا **المسئلة الثانية** اختلفوا في النبي م وامته بعد البعث هل هو شرع هم متعبدون
بشرع من تقدم فنقل عن اصحاب ابي حنيفة وعن احمد في احدى الروايتين عنه وعن بعض اصحاب الشافعي ان
النبي م متعبد بما صح من الشرايع من قبله بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها ومذهب الاشاعرة
والمعتزلة المنع من ذلك وهو المختار ويدل على ذلك امور اربعة الاول انه لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راي ولم يذكر شيئا

ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء الاولين وسننهم والنبي م اقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يحبه الله ورسوله ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها
ولم يجز العدول عنها الى اجتهاد الراي الا بعد البحث عنها والياس من معرفتها الثاني انه لو كان النبي م متعبدا
بشريعة من قبله وكذلك امته لكان تعلمها من فروض الكفايات كالقران والاخبار ولوجب على النبي م مراجعتها وان
لا يتوقف على نزول الوحي في احكام الوقايع التي لا تخلو الشرايع الماضية عنها ولوجب ايضا على اصحابه بعد النبي م
مراجعتها والبحث عنها والسؤال لناقليها عند حدوث الوقايع المختلف فيها فيما بينهم كمسئلة الجد والعول
وبيع ام الولد والمفوضة وحد الشارب وغير ذلك على نحو بحثهم عن الاخبار النبوية حتى ذلك وحيث لم ينقل
شيء من ذلك علم ان شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم الثالث انه لو كان متعبدا باتباع شرع من قبله اما في الكل او البعض
لما نسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول ولا كل الشرع اليه على التقدير الثاني كما لا ينسب شرعه عليه السلام
الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف اجماع المسلمين الرابع ان الاجماع من المسلمين منعقد على ان شريعة النبي م
ناسخة الشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا عنها لا ناسخا لها ولا مشرعا وهو محال فان قيل على
الحجة الاولى انما لم يتعرض معاذ لذكر التورية والانجيل اكتفاء منه بايات في الكتاب تدل على اتباعهما على
ما ياتي ولكون اسم الكتاب يدخل تحته التورية والانجيل لكونهما من الكتب المنزلة واما الحجة الثانية لا نسلم ان تعلم
ما قيل بالتعبد به من الشرايع ليس من فروض الكفايات ولا نسلم عدم مراجعة النبي م لها ولهذا نقل عنه مراجعة
التورية في مسئلة الرجم ما لم يراجع فيه شرع من تقدم اما لان تلك الشرايع لم تكن مبينة له او لانه ما كان متعبدا باتباع
الشريعة السالفة الا بطريق الوحي فلم يوح اليه واما عدم بحث الصحابة عنها فانما كان لان ما تواتر منها كان معلوما
لهم غير محتاج الى البحث عنه وما كان منها منقولا على لسان الاحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به واما الحجة
الثالثة فانما ينسب اليه ما كان متعبدا به من الشرايع بانه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطة
وان لم يكن هو الشارع له واما الحجة الرابعة فنحن نقول بها فان ما كان من شرعه مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ
واما لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه باتباع شرع من تقدم فهو ناسخ وما لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه
باتباع من تقدم فلا ولهذا فانه لا يوصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا فيه كوجوب الايمان وتحريم
الكفران والزنى والقتل والسرقة وغير ذلك مما شرعنا فيه موافق شرع من تقدم سلمنا دلالة ما ذكرتموه على مطلوبكم
لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فايات الاول كقوله تع
في حق الانبياء اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر باقتدائه بهداهم وشرعهم من هداهم فوجب
عليه اتباعه الثانية قوله تع انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله تع شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا دل
على وجوب اتباعه شريعة نوح الثالثة قوله تع ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا امره باتباع ملة ابراهيم

والامر للوجوب الرابعة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي من جملة النبيين فوجب
عليه الحكم بها واما السنة فما روى عن النبي انه رجع الى التورية في رجم اليهود وايضا ما روى عنه انه طلب نسخة
القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتاب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله تعالى فيها
السن بالسن وايضا ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله اقم
الصلوة لذكري وهو خطاب مع موسى عليه السلام والجواب عن قولهم انه لم يذكر معاذ التورية والانجيل لدلالة القران عليهما
لا نسلم ذلك وما يذكرونه في ذلك فمبنى ان الكلام عليه وان سلمنا ذلك لا يكون ذلك كافيا عن ذكرها كما لم يكن ما في القران من
ذكر السنة والقياس على ما بيناه كافيا عن ذكرها او ان لا يكون المذكور السنة والقياس في ضمن معاذ خاصة وكل واحد من
الامرين على خلاف الاصل قولهم ان الكتب السالفة مندرجة في لفظ الكتاب قلنا ليس كذلك لان المتبادر من اطلاق لفظ الكتاب
في شرعنا من قول القائل قرات كتاب الله وحكم بكتاب الله ليس غير القران وذلك لما علم من معناه المسلمين لحفظ القران
ودراسته والعمل به خاصة دون غيره من الكتاب السالفة قولهم لا نسلم ان نعلم ما نتعبد به من الشرايع الماضية لتوقفها
على الكفاية قلنا لان الاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالفين منعقد على انه لا ياثم بترك النظر على كافة المجتهدين في ذلك
واما مراجعة النبي التورية فانما كان لاظهار صدقه فيما كان قد اخبر به من ان الرجم مذكور في التورية وانكار اليهود
ذلك لا لان يستفيد حكم الرجم منها ولذلك فانه لم يرجع اليها فيما سوى ذلك وما ذكروه في امتناع بحث الصحابة
عن ذلك فغير صحيح لان ما نقل من ذلك منقول انما يعرفه من خالط النقلة له وكان ناصحا عنه ولم ينقل عن احد من
الصحابة شيء من ذلك وكيف وانه قد كان يمكن معرفة ذلك ممن اسلم من احبار اليهود وهو ثقة مامون كعبد الله بن سلام
وكعب الاحبار وغيرهما ولم ينقل عن النبي ولا عن احد من الامة السؤال لهم عن ذلك وما ذكروه على الحجة الثالثة فترك الظاهر
المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل غير سايغ وما ذكروه على الحجة الرابعة فمدفوع وذلك لان اطلاق الامة ان شرع النبي ناسخ
الشرايع السالفة يفهم منه امران احدهما رفع احكامها والثاني انه غير متعبد بها فاذا ثبت رفعه من تلك الاحكام شرعه
ضرورة استمراره فلا يكون ناسخا له فيبقى المفهوم الاخر وهو عدم تعبده به ولا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على احد مدلوليه
مخالفة بالنظر الى المدلول الاخر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى انه انما امره باتباع هدى مضاف الى جميعهم مشترك
بينهم دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم والناسخ والمنسوخ منه لاستحالة اتباعه وامتثاله والهدى المشترك فيما
بينهم انما هو التوحيد والادلة العقلية الهادية اليه وذلك ليس من شرعهم في شيء ولهذا قال فبهداهم اقتده
ولم يقل فيهم وتعين ان يكون المراد من الهدى المشترك ما اتفقوا عليه فيه من الشرايع دون ما اختلفوا
فيه فاتباعه له انما كان بوحي اليه وامر مجدد لا انه بطريق الاقتداء بهم وعن قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
انه لا دلالة على نص وحى اليه يعني ما اوحى به الى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم بل غايته انه
اوحى اليه كما اوحى الى غيره من النبيين قطعا لاستبعاد ذلك وانكاره ويتعين ان يكون المراد به انه اوحى اليه بما

اوحى اليه بمثل شريعة من قبله لوحي مبتدأ لا بطريق الاتباع لغيره وعن قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
ان المراد بالدين انما هو اصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي البحث عن شريعة نوح
وذلك مع التعبد بها في حقه ممتنع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كما
تشريفا له وتكريما كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ العباد ومن قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع
ملة ابراهيم ان المراد بلفظ الملة انما هو اصول التوحيد واجلال لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية الثاني
انه قال عقيب ذلك وما كان من المشركين ذكر ذلك في مقابلة الدين ومقابل الشرك انما هو التوحيد الثالث انه قال
ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الملة الاحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الانبياء
سفيها وهو محال الرابع انه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة لوجب على النبي البحث عنها لكونه مامورا بها وذلك
مع اندراسها ممتنع ثم وان سلمنا ان المراد بالملة الفروع الشرعية غير انه انما وجب عليه اتباعها لا اوحى اليه ولهذا
قال ثم اوحينا اليك وعن قوله تعالى انا انزلنا التورية الاية ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا صيغة امر وذلك لا يدل
على وجوب اتباعها ويتعين ان يكون ذلك امر يجب حمله على ما هو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء وهو التوحيد
دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لامكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية
وان هذه الايات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع وليس العمل بالبعض اولى من البعض وعن الخبر الاول وهو رجوع
النبي الى التورية في رجم اليهود ما سبق وعن الخبر الثاني لا نسلم ان كتابنا غير مشتمل على قصاص السن بالسن ودليله قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهو عام في السن وغيره وعن الخبر الثالث انه لم يذكر الخطاب ١
مع موسى لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان وانما اوجب ذلك بما اوحى اليه ونبه على ان امته مامورة
بذلك كما امر موسى عم بعثت الى الاحمر والاسود وكل نبي بعث الى قومه والنبي لم يكن من اقوام الانبياء المتقدمين
فلا يكون متعبدا بشرعهم ومما روى عنه صلى الله عليه وآله انه راى عمر بن الخطاب قطعة من التورية ينظر فيها فغضب
وقال لم اتيت بها بيضاء نقية لو ادركني اخي موسى لما وسعه الا اتباعي حتى بان موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه
فلان لا يكون النبي متبعا لموسى بعد موته اولى وربما عورض ايضا بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والشرعة
الشريعة والمنهاج الطريق وذلك يدل على عدم اتباع لاحد لمن تقدم من الانبياء ولان الشريعة الاتصاف
الى من اختص بها دون المتابع لها ولا حجة فيه لان الشرايع وان اشتركت في شيء فمختلفة في اشياء وباعتبار
ما به الخلاف بينها كانت شرايع مختلفة وذلك كما يقال لكل امام مذهب باعتبار اختلاف الائمة في بعض الاحكام
وان وقع الاتفاق بينهم في كثير منها وربما اورد النفاة في ذلك طرقا اخر ضعيفة الزمنا الاعراض عن ذكرها كما
ان النبي لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم الا بوحي جديد ولم يكن قبل بعثته على ما كان قومه عليه بل كان متجنبا
لاصنامهم معرضا عن ازلامهم ولا ياكل من ذبايحهم على النصب هذا هو مذهب اصحابنا وائمة المسلمين من [illegible]

من قال بالوقف وهو بعيد النوع الثاني مذهب الصحابي وفيه مسألتان المسألة الاولى اتفق الكل على
ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان او حاكما او مفتيا
واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهبت الاشاعرة والمعتزلة والشافعي رضي في
احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة وذهب مالك بن انس والرازي والبرذعي
من اصحاب ابي حنيفة والشافعي في قول واحمد بن حنبل في رواية الى انه حجة مقدمة على القياس وذهب قوم
الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وذهب قوم الى انه الحجة في قول ابي بكر وعمر دون غيرهما
والمختار انه ليس حجة مطلقا وقد احتج النافون بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والاشارة الى وجه ضعفها قبل
ذكر ما هو المختار في ذلك الحجة الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله اوجب الرد عند الاختلاف
الى الله والرسول فيدل على الوجوب على ما سبق تقريره فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وان سلمنا
انه للوجوب ولكن عندنا امكان الرد وهو ان يكون حكم المختلف فيه مبينا في الكتاب والسنة واما بتقدير ان لا يكون
مبينا فيهما فلا ونحن انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة
الحجة الثانية قالوا اجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة المجتهدين الآخر ولو كان مذهب
الصحابي حجة لما كان كذلك او كان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر وهو محال ولقائل ان يقول الخلاف انما هو في قول
مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين ومن بعدهم لا مجتهدي الصحابة فلم يكن الاجماع دليلا على محل
النزاع الحجة الثالثة ان الصحابي من اهل الاجتهاد والخطاء ممكن عليه فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه
كالصحابيين والتابعين ولقائل ان يقول لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله وامتناع
وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال عليه
الصلاة والسلام خير القرون القرن الذي انا فيه وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في
حق غيرهم الحجة الرابعة ان الصحابة قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد الى خلاف مذهب الآخر كما في مسائل
الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام كما سبق تعريفه فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين لكانت
حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ولم يكن اتباع التابعي للبعض اولى من البعض ولقائل ان يقول اختلاف مذاهب
الصحابة لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها كاخبار احاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بالواحد منها متوقفا
على الترجيح ومع عدم الوقوف على الترجيح فالواجب الوقف او التخيير كما عرف فيما تقدم الحجة الخامسة ان قول
الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطا فلا يقدم على القياس كالتابعي ولقائل ان يقول اجتهاد الصحابي وان جاز
عليه الخطا فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس
امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما بيناه من الفرق بينهما الحجة السادسة ان التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه

فلا يجوز

فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول ولقائل ان يقول اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليدا له ان لو لم يكن
قوله حجة متبعة وهو محل النزاع ويخرج عليه الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها ومذهب الغير من اهل
الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وذلك لا يجوز والمختار في
ذلك الاحتجاج بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اوجب الاعتبار واراد به القياس كما سبق تقريره في اثبات كون
القياس حجة وذلك ينافي اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس فان قيل لا نسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع
القياس وقد سبق تقريره من وجوه سلمنا دلالته على ذلك لكنه معارض من جهة الكتاب والسنة والاجماع و
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون وهو خطاب مع الصحابة بان
ما يأمرون به معروف والامر بالمعروف واجب القبول واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لهم
لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل ولما فيه من ابطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك من جهة وقوع الاتفاق
على جواز تقليد العامة الغير الصحابة من المجتهدين فلم يبق الا ان يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم واما الاجماع
فهو ان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فابى وولى عثمان فقبل ولم ينكر عليه منكر
فصار اجماعا واما المعقول فمن وجوه الاول ان الصحابي اذا قال قولا يخالف القياس فاما ان لا يكون له فيما قال
مستند او يكون لا جائز ان يقال بالاول والا كان قائلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل
ينافي ذلك وان كان الثاني فلا مستند له وراء القياس سوى النقل فكان حجة متبعة الثاني ان قول الصحابي اذا انتشر
ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان حجة متبعة الثاني ان قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكذلك
حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عم الثالث ان مذهب الصحابي اما ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول
كان حجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة
التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من احوال النبي عم ومن كلامه ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي
اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له فالجواب عن منع دلالة الاية ما ذكرناه وعن
القوادح ما سبق وعن المعارضة بالكتاب انه لا دلالة فيه لما سبق في اثبات الاجماع وان كان دالا فهو
خطاب مع جملة الصحابة ولا يلزم من كون ما اجمعوا عليه حجة ان يكون قول الواحد والاثنين حجة وعن
السنة انه لا دلالة فيها ايضا لما سبق في الاجماع ولان الخبر الاول وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة
فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى فيه وعند ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي عم
والدليل يحمل على غيره اولى من الحمل عليه وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني وعن الاجماع انه لم ينكر احد
من الصحابة على عبد الرحمن وعثمن ذلك حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة السياسة دون

المتابعة في المذهب بدليل الاجماع على ان مذهبهما المتابعة في مذهبهما فالقايل بان مذهب الصحابي
حجة قايل بوجوب اتباعه والقايل بانه ليس بحجة قايل بتحريم اتباعه على غيره من المجتهدين ويلزم من
ذلك الخطا بسكوت الصحابة عن الانكار ولما على علي حيث امتنع من الاقتداء ان كان ذلك واجبا وعلى عثمان
وعبد الرحمن بن عوف ان كان الاقتداء بالشيخين محرما وذلك ممتنع وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة
بمذهب التابعي فان ما ذكروه بعينه ثابت فيه وليس بحجة بالاتفاق وعن الثانية انه لا يخلو اما ان نقول بان
قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر انه يكون ذلك اجماعا او لا يكون اجماعا فان كان الاول فالحجة في
الاجماع لا في مذهب الصحابي وذلك غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان كان الثاني فلا حجة فيه اصلا كيف وان
ما ذكروه منتقض بمذهب التابعي فانه اذا انتشر في عصره ولم يوجد له نكير كان حجة ولا يكون حجة بتقدير
عدم انتشاره جميعا وعن الثالثة لا نسلم ان مستنده النقل لانه لو كان معه نقل لابداه ورواه لانه من
العلوم النافعة وقد قال عم من كتم علما نافعا الجمه الله بلجام من نار وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي
فلم يبق الا ان يكون عن راي واجتهاد وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعينه لجواز ان يكون
دون غيره في الاجتهاد وان كان متميزا بما ذكروه من الصحبة ولوازمها ولهذا قال عم فرب حامل فقه الى من
هو افقه منه ثم هو منتقض بمذهب التابعي فانه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين وان نسبة الى
تابعي التابعين وان كانت نسبة التابعي الى تابعي التابعين كنسبة الصحابي اليه **المسئلة الثانية** اذا ثبت ان
مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع فهل يجوز لغيره تقليده اما العامي فيجوز له ذلك من غير خلاف
واما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم وان لم نجوز ذلك
فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة فمنع من ذلك في الجديد وجوزه
في القديم غير انه اشترط انتشار مذهبه تارة ولم يشترطه تارة والمختار امتناع ذلك مطلقا لما ياتي في
قاعدة الاجتهاد ان شاء الله تعالى **النوع الثالث** الاستحسان وقد اختلف فيه فقال به اصحاب ابي
حنيفة واحمد بن حنبل وانكره الباقون حتى نقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع ولا بد قبل
النظر في الحجاج من تلخيص محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد فنقول الخلاف ليس
هو في نفس اطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا لوروده في الكتاب والسنة واطلاق اهل اللغة
اما الكتاب فقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها واما
السنة فقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الاطلاق فما نقل عن الائمة من استحسان
دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ولا تقدير مدة السكون فيها وتقدير الاجرة واستحسان
شرب الماء من ايدي السقايين من غير تقدير في الماء وعوضه وقد نقل عن الشافعي انه قال استحسن في

ان تكون

ان تكون ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلثة ايام واستحسن ترك شيء من نجوم
الكتابة للمكاتب وقال في السارق اذا اخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت القياس ان يقطع يمناه
والاستحسان ان لا تقطع فلم يبق الخلاف الا في معنى الاستحسان وحقيقته ولا شك ان الاستحسان قد يطلق
على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وهو في اللغة استفعال من الحسن
وليس ذلك هو محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهوته وهواه
من غير دليل شرعي وانه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي وانما محل الخلاف فيما وراء ذلك وقد اختلف
اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فمنهم من قال انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على
اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه والوجه في الكلام عليه انه ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا
ووهما فاسدا فلا خلاف في امتناع التمسك به وان تحقق انه دليل من الادلة الشرعية فلا نزاع في جواز
التمسك به ايضا وان كان ذلك في غاية البعد وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن
التعبير عنه دون حالة امكان التعبير عنه ولا حاصل للنزاع اللفظي ومنهم من قال انه عبارة عن العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من
الكتاب او السنة او العادة اما الكتاب كما في قوله مالي صدقة فان القياس لزوم التصدق بكل مال له وقد
استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولم يرد به سوى مال الزكاة واما
السنة فكاستحسانهم ان لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله عم لمن اكل
ناسيا الله اطعمك وسقاك واما العادة فالعدول عن موجب الاجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام
وتقدير السكنى فيها ومقدار الاجرة كما ذكرناه فيما تقدم للعادة في ترك المضايقة في ذلك ومنهم من قال انه
عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه وحاصله يرجع الى تخصيص العلة وقد عرف ما فيه وقال الكرخي
الاستحسان هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى يقتضي العدول
عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان
عندهم وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى
منه وهو في حكم الطارئ على الاول وقصد بقوله غير شامل شمول الالفاظ الاحتراز عن العدول عن العموم الى
القياس لكونه لفظا شاملا وبقوله وهو في حكم الطارئ الاحتراز عن قولهم تركنا الاستحسان بالقياس فانه
ليس استحسانا من حيث ان القياس الذي تركنا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ بل هو الاصل وذلك كما
لو قرا اية سجدة في اخر سورة فالاستحسان ان يسجد لها ولا يجتزي بالركوع ومقتضى القياس ان يجتزي
بالركوع فانهم قالوا العدول ههنا عن الاستحسان الى القياس وهذا الحد وان كان اقرب مما تقدم لكنه جامع

مانعا غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه
اقوى منه من نص او اجماع او غيره ولا نزاع فى صحة الاحتجاج به وان نوزع فى تلقيبه بالاستحسان فحاصل
النزاع راجع فيه الى الاطلاقات اللفظية ولا حاصل له وانما النزاع فى اطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم
الدليل الى العادة وهو ان يقال ان اردتم بالعادة ما اتفق عليه الامة من اهل الحل والعقد فهو حق وحاصله
راجع الى الاستدلال بالاجماع وان اريد به عادة من لا تحتج بعاداته كالعادات المستحدثة العامة فيما بينهم فهذا
مما يمتنع ترك الدليل الشرعى به واذا تحقق المطلوب فى هذه المسئلة فلا بد من الاشارة الى شبه تمسك بها
القائلون بالاستحسان فى بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول والاشارة الى جهة
ضعفها وقد تمسكوا بذلك بالكتاب والسنة والاجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ووجه الاحتجاج بالاية الاولى وروده فى معرض
الثناء والمدح لمتبع احسن القول وبالاية الثانية من جهة انه امر باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة لما كان
كذلك واما السنة فقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولولا انه حجة لما كان كذلك واما
السنة فقوله عم عند الله حسنا واما الاجماع فلانه ما ذكروه من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من ايدى
السقائين من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والاجرة والجواب عن الاية الاولى انه لا دلالة فيها
على وجوب اتباع احسن القول وهو محل النزاع وعن الاية الثانية انه لا دلالة فيها ايضا على ما صاروا
اليه دليلا من الافضل من كونه احسن ما انزل وعن الخبر كذلك ان ما راه احاد المسلمين حسنا انه حسن عند
الله والا لما كان ما راه احاد العوام من المسلمين حسنا ان يكون حسنا عند الله وهو ممتنع وعن الاجماع على
استحسان ما ذكروه لا نسلم ان استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته بل الدليل ما دل على استحسانهم له وهو
جريان ذلك فى زمن النبى مع علمه به وتقريره لهم عليه او غير ذلك **النوع الرابع** المصالح
المرسلة وقد كنا بينا فى القياس حقيقة المصلحة واقسامها فى ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع
لها الى معتبرة وملغاة والى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا الغاء وبينا ما يتعلق بالقسمين الاولين ولم
يبق غير القسم الثالث وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل وهذا اوان النظر فيه وقد اتفق الفقهاء من الشافعية
والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق الا ما نقل عن مالك انه يقول به مع انكار اصحابه لذلك
عنه ولعل النقل ان صح عنه فالاشبه انه لم يقل بذلك فى كل مصلحة بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة
قطعا لا فيما كان من المصالح غير ضرورى ولا كلى ولا وقوعه قطعى وذلك كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث
لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الاسلام واستاصلوا شافة المسلمين ولو رمينا الترس وقتلناهم ان
دفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا غير انه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له فهذا القتل وان كان مناسبا

فى هذه الصورة والمصلحة ضرورية كلية قطعية غير انه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا الغاؤها فى
واذا عرف ذلك فالمصالح على ما بيناه منقسمة الى ما عهد من الشارع الغاؤها وهذا القسم متردد بين
ذينك القسمين وليس الحاقه باحدهما اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف انه
من قبيل المعتبر دون الملغى فان قيل ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير متصور وذلك لانا
اجمعنا على ان ثم مصالح معتبرة فى نظر الشارع فى بعض الاحكام واى وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو
من جنس ما اعتبر لكونه من قبيل الملايم الذى اثر جنسه فى جنس الحكم وقد قلتم به قلنا وكما انه من جنس المصالح
الملغاة وذلك يؤدى الى ان يكون الوصف الواحد معتبرا وملغى بالنظر الى حكم واحد وهو محال واذا كان كذلك
فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنا من الغاية والكلام فيما اذا لم يكن كذلك **القاعدة الرابعة**
فى المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين وتشتمل على بابين الاول فى المجتهدين وتشتمل على مقدمة ومسائل
اما المقدمة ففى تعريف معنى الاجتهاد والمجتهد فيه اما الاجتهاد فهو فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
فى تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فلان فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى
حمل الخردلة واما فى اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية
على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه فقولنا استفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوى والاصولى وما وراءه
خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الاصولى وقولنا فى طلب الظن احتراز عن الاحكام القطعية وقولنا بشئ من الاحكام
الشرعية ليخرج عنه الاجتهاد فى المعقولات والمحسوسات وغيرها وقولنا بحيث يحس من النفس العجز عن
المزيد عليه ليخرج عنه اجتهاد المقصر فى اجتهاده مع امكان الزيادة عليه فانه لا يعد فى اصطلاح الاصوليين
اجتهادا معتبرا واما المجتهد فهو من اتصف بصفة الاجتهاد وله شرطان الاول ان يعلم وجود الرب تعالى وما يجب
له من الصفات ويستحقه من الكمالات وانه واجب الوجود لذاته حى عالم قادر مريد متكلم حتى يتصور منه
التكليف وان يكون مصدقا بالرسول وبما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والايات
الباهرات ليكون فيما يسنده اليه من الاقوال والاحكام محققا ولا يشترط ان يكون عارفا بدقائق علم الكلام
متبحرا فيه كالمشتهرين من المتكلمين بل ان يكون عارفا بما يتوقف عليه الايمان مما ذكرناه ولا يشترط ان يكون
مستند علمه فى ذلك الدليل المفصل بحيث يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه كالجارى على عادة
الفحول من اهل الاصول بل ان يكون عالما بادلة هذه الامور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل الشرط الثانى
ان يكون عالما عارفا بمدارك الاحكام الشرعية واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف
مراتبها والشروط المعتبرة فيها على ما بيناه وان يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية استثمار الاحكام
منها قادرا على تحريرها وتقريرها والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها وانما يتم ذلك بان يكون

عارفا بالرواة وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم كاحمد بن حنبل ويحيى بن معين وان يكون عارفا
باسباب النزول والناسخ والمنسوخ في النصوص الاحكامية عالما باللغات والنحو ولا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي
وفي النحو كسيبويه والخليل بل ان يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به اوضاع العرب والجاري من عاداتهم
في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الالفاظ من المطابقة والتضمن والمفرد والمركب والكلي منها والجزئي
والحقيقة والمجاز والتواطي والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد
والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء ونحو ذلك مما فصلناه مما يتوقف عليه استنباد الحكم من دليله
وذلك كله ايضا انما يشترط في حق المطلق المتصدي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه واما الاجتهاد في حكم بعض المسائل
فيكفي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسئلة ومالا بد منه فيها ولا يضره في ذلك جهله بما لا يتعلق لها
مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية كما ان المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها
وان كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها فانه ليس من شرط المفتي ان يكون عالما بجميع احكام المسائل و
مداركها فان ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر ولهذا نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في
ستة وثلثين منها لا ادري واما ما فيه الاجتهاد فما كان من الاحكام الشرعية دليله ظنيا فقولنا من الاحكام
الشرعية تمييز له عما كان من القضايا العقلية واللغوية وغيرها وقوله دليله ظني تمييز له عما كان دليله منها
قطعيا كالعبادات الخمس ونحوها فانها ليست محلا للاجتهاد فيها لان المخطئ فيها يعد اثما والمسائل الاجتهادية
ما لا يعد المخطئ فيها باجتهاده اثما هذا ما اوردناه من بيان المقدمة واما المسائل فاثنتا عشرة مسئلة
المسئلة الاولى اختلفوا في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فقال احمد بن حنبل
والقاضي ابو يوسف انه كان متعبدا به وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه لم يكن متعبدا به وجوز
الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع وبه قال بعض اصحاب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومن
الناس من قال انه كان له الاجتهاد في امور الحروب دون الاحكام الشرعية والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه
سمعا اما الجواز العقلي فلانا لو فرضنا ان الله تعالى تعبده بذلك وقال له حكمي عليك ان تجتهد وتقيس لم يلزم
عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك واما الوقوع السمعي فيدل عليه الكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار على العموم لاهل البصائر والنبي صلعم اجلهم في
ذلك فكان داخلا في العموم وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سبق تقريره في اثبات القياس على
منكريه وايضا قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اريك الله وما اراه يعم الحكم بالنص والاستنباط
من النصوص وايضا قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق
الوحي وايضا قوله تعالى بطريق العتاب للنبي صلعم في اسارى بدر وقد اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى

يثخن

يثخن في الارض فقال عليه الصلوة والسلام لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه
كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي وايضا قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وذلك لا يكون فيما حكم به فيه بالوحي فلم يبق سوى
الاجتهاد وليس ذلك خاصا بالنبي صلعم بل كان غيره من الانبياء متعبدا بذلك ويدل عليه قوله تعالى و
داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الاية وقوله ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما وهذا لا يكون بالتفهيم الا
يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي واما السنة فما روى الشعبي انه كان رسول الله صلعم يقضي القضية وينزل
القران بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل من القران والحكم
بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وايضا ما روي عنه انه قال في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال
العباس الا الاذخر فقال عليه الصلوة والسلام الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان
الاستثناء بالاجتهاد وايضا ما روي عن النبي صلعم قال العلماء ورثة الانبياء وذلك يدل على انه كان متعبدا
بالاجتهاد والا لما كانت علماء امته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر واما المعقول فمن وجهين الاول ان
العمل بالاجتهاد اشق من العمل بدلالة النص لظهوره وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب لقوله عليه السلام لعائشة ثوابك
على قدر نصبك وقوله افضل العبادات احمزها اي اشقها فلو لم يكن النبي صلعم عاملا بالاجتهاد مع عمل امته به
لزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له وهو ممتنع فان احاد امة النبي صلعم لا يكون افضل من النبي في شيء اصلا الثاني
ان القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه والحاق نظير المنصوص به بواسطة المعنى
المستنبط والنبي صلعم اولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره وبعده عن الخطاء والاقرار عليه واذا عرف ذلك
فقد ترجح في ظنه اثبات الحكم في الفرع ضرورة فلو لم يقض به لكان تاركا لما ظنه حكم الله تعالى على بصيرة
منه وهو حرام بالاجماع فان قيل ما ذكرتموه في الجواز العقلي وبيانه فالاعتراض عليه فيما نذكره من المعقول
واما الاية الاولى فقد سبق الاعتراض عليها فيما تقدم واما قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما
اريك الله اي بما انزل اليك واما الاية الثالثة فالمراد منها المشاورة في امور الحروب والدنيا وكذلك
العتب في قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم واما عتبه في اسارى بدر فلعله كان مخيرا بالوحي بين قتل الكل
او اطلاق الكل او فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب للذين
اشاروا الا رسول الله صلعم عينا انه ورد بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا والمراد به اولئك خاصة
واما الخبر الاول فهو مرسل ولا حجة في المراسيل كما سبق وان كان حجة غير انه يحتمل انه كان يقضي بالوحي
والوحي الثاني يكون ناسخا للاول واما الخبر الثاني فيحتمل ان النبي صلعم كان مريدا للاستثناء الاذخر فسبقه
به العباس واما الخبر الثالث فيدل ان العلماء ورثة الانبياء فيما كان للانبياء ولا نسلم ان الاجتهاد للانبياء

حتى يكون موروثاً عنهم كيف ويحتمل انه اراد به الارث فى تبليغ احكام الشرع الى العامة كما كان الانبيا
مبلغين للمبعوث اليهم ويحتمل انه اراد به الارث فيما كان الانبياء فى حفظ قواعد الشريعة واما الوجه
الاول من المعقول فالثواب فيما عظمت مشقته وان كان اكثر ولكن لا يلزم ثبوته للنبى م والالما ساغ
له الحكم بالاجتهاد تحصيلا لزيادة الثواب وهو ممتنع واختصاص علماء الامة بذلك دون النبى م لا يوجب
كونهم افضل من النبى م مع اختصاصه بمنصب الرسالة ونبوة النبوة وتشريفه بالبعثة وهداية الخلق بعد
الضلالة على جهة العموم واما الوجه الثانى ولئن كان النبى م اسد علما من غيره بمعرفة القياس وجهات
الاستنباط الا ان وجوب العمل به فى حقه عليه الصلوة والسلام انما يصح ان لو لم يكن العمل به مشروطا بعدم
معرفة الحكم بالوحى اما اذا كان فلا وهذا الشرط لم يظهر فى حق النبى م فلا مشروط ولهذا خلاف علماء امته
فافترقا وان سلمنا دلالة ما ذكروه على تعبده بالقياس والاجتهاد غير انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه
من جهة الكتاب والمعقول اما الكتاب فقوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وقوله تعم ما يكون
لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى وذلك ينفى ان يكون الحكم الصادر عنه بالراى والاجتهاد
واما المعقول فمن عشرة اوجه الاول ان النبى م نزل منزلا فقيل له ان كان ذلك عن وحى فالسمع والطاعة
وان كان ذلك عن راى وقد علم انه لا يجوز مراجعته فى الاحكام الشرعية فلا يكون عن راى الثانى انه كان فى
الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره وان يخالف فيه وان لا يكفر مخالفه
لان جميع ذلك من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد الثالث لو كان متعبدا بالاجتهاد لاظهره ولما توقف
على الوحى فيما كان يتوقف فيه فى بعض الوقايع لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد واللازم ممتنع
الرابع ان الاجتهاد لا يفيد سوى الظن والنبى م كان قادرا على تلقى الاحكام من الوحى القاطع والقادر على
تحصيل اليقين لا يجوز له المصير الى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها الخامس ان الامور الشرعية
مبنية على المصالح التى لا علم للخلق بها فلو قيل للنبى م احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا علم له بالمصالح
وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية السادس انه لو ناصوا بالاراء وصدقا فى الخبر
وقد اجمعنا ان النبى م ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا وكذلك لا يجوز ان يحكم بما لا علم له بصوابه السابع
انه لو جاز ان يكون متعبدا بالاجتهاد لجاز ان يرسل الله تعم رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة برايه
وان ينسخ ما تقدمه من الشرايع المنزلة من الله تعم وان ينسخ احكاما انزلها الله عليه برايه وذلك
ممتنع الثامن انه لجاز صدور الاحكام الشرعية عن رايه واجتهاده وربما اورث ذلك تهمة فى حقه
وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو ممتنع التاسع ان الاجتهاد
عرضة للخطاء فوجب صيانة النبى م عنه العاشر ان الاجتهاد مشروط بعدم النص وهذا الشرط غير

متحقق فى حق النبى م لان الوحى متوقع فى حقه فى كل حالة والجواب عما ذكروه عن الاية الاولى فقد سبق فيما
تقدم ايضا وعما ذكروه على الاية الثانية من وجهين الاول ان الحكم بما استنبط من المنزل يكون حكما بالمنزل لانه
حكم بمعناه ولهذا قال فى اخر الاية فاعتبروا يا اولى الابصار الثانى ان حكمه بالاجتهاد حكم بما اراه الله فيتقيد
بالمنزل خلاف الاطلاق وعما ذكروه على الاية الثالثة انه امر بالمشاورة فى امر الفداء وهو من احكام الدين
لتعلقه باعظم مصالح العبادات ويتقيد بان يكون كما ذكروه فهو حجة على من خالف فيه وبه دفع ما ذكروه
على الاية الرابعة وعما ذكروه العتب فى اسارى بدر فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد فى الاية وتخصيص
من غير دليل فلا يصح وعما ذكروه على الخبر الاول من السنة بما بيناه من ان المرسل حجة فيما سبق وقولهم يحتمل
انه كان بحكم الوحى والوجه الثانى ناسخ له قلنا النسخ خلاف الاصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ وذلك
وان كان نسخا لما حكم به النبى م غير ان تعطيل دليل الاجتهاد بنسخ حكمه اولى من تعطيل القران وعما ذكروه على
الخبر الثانى انه لو كان الاذخر مستثنى فيما نزل اليه لكان تاخيره الى ما بعد قول العباس تاخير الاستثنا
عن المستثنى عنه مع دعو الحاجة الى اتصاله به حذرا من التلبيس وهو خلاف الاصل وعما ذكروه على الخبر
الثالث ان الظاهر من قوله العلماء ورثة الانبياء فيما اختصوا به من العلم مطلقا فلو لم يكن علومهم الاجتهادية
موروثة عن الانبياء لكان ذلك تقييدا للمطلق وتخصيصا للعام من غير ضرورة وهو ممتنع وبه يبطل ما
ذكروه من التاويلات ثانيا الا بالاجتهاد قطعا التسلسل قولهم قد اختص بمنصب الرسالة فلا يكون احد افضل
منه قلنا وان كان كذلك غير ان زيادة الثواب بزيادة المشقة نوع فضيلة فيبعد اختصاص احد من امته بفضيلة
لا يكون موجودة فى حق النبى م والا كان افضل منه فى تلك الجهة وهو بعيد وعما ذكروه على الثانى من المعقول
انه باطل باجتهاد اهل عصره فانه كان واقعا بدليل تقريره لمعاذ على قوله اجتهد راى ولم يكن احتمال معرفة
الحكم بورود الوحى عن النبى م مانعا من الاجتهاد فى حقه وانما المانع وجود النص لا احتمال وجوده وعن
المعارضة بالاية الاولى انها انما تتناول ما ينطق به واجتهاده من فعله لا من نطقه والخلاف انما وقع
فى الاجتهاد لا فى النطق فان قيل فاذا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده والاخبار عما ظنه من الحكم
فتكون الاية متناولة له ومن المعلوم ان ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد فليس عن وحى وان لم يكن
عن هوى قلنا اذا كان متعبدا بالاجتهاد من قبل الشارع وقيل له مهما ظننت باجتهادك حكما فهو حكم
الشرع فنطقه بذلك يكون عن وحى لا عن الهوى وعن الاية الثانية انها انما تدل على تبديله للقران ليس
من تلقاء نفسه وانما هو بالوحى والنزاع انما وقع فى الاجتهاد والاجتهاد وان وقع فى دلالة القران فذلك
تاويل لا تبديل وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول ان المراجعة انما كانت فى امر دنيوى متعلق بالحروب
وليس ذلك من المراجعة فى احكام الشرع فى شئ وعن الثانية لا نسلم ان ما ذكروه من لوازم الاحكام الثابتة

بالاجتهاد بدليل اجماع الامة على الاجتهاد واجتهاد النبي م لا يتقاصر عن اجتهاد الامة الذين ثبت عصمتهم
بقول الرسول ان لم يكن متحتما عليه وعن الثالثة انه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهر صريحا
بمعرفة ذلك لما ذكرناه من الادلة واما تاخيره عن جواب بعض ما كان يسئل عنه فلاحتمال انتظار النص الذي
لا يجوز معه الاجتهاد الى حين الياس منه او لانه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه فان نزل
الاجتهاد في الاحكام الشرعية غير معتد وعن الرابعة النقض بما وقع الاجماع عليه من تعبد النبي م بالحكم
بقول الشهود حتى قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض مع امكان انتظاره في ذلك
النزول بالوحي الذي لا ريب فيه وعن الخامسة انها مبنية على وجوب اعتبار المصالح وهو غير مسلم على
ما عرفناه في علم الكلام وان سلمنا ذلك فلا مانع من الهام الله تع له بالصواب فيما يجتهد فيه من الحوادث
كيف وان ما ذكروه منتقض بتعبد غيره بالاجتهاد وعن السادسة من ثلثة اوجه الاول انها تمثيل من غير
جامع صحيح فلا يكون حجة الثاني الفرق وهو ان الاخبار بما لا يعلم كونه صدقا لا يامن فيه من الكذب
وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه واما الاجتهاد فعلى
قولنا بان كل مجتهد مصيب فالنبي م اولى ان يكون مصيبا في اجتهاده والخطاء في الاجتهاد مبني على ان الحكم
عند الله واحد في كل واقعة في نفس الامر وليس كذلك بل الحكم عند الله واحد في كل واقعة وما ادى اليه نظر
المجتهد على ما ياتي تقريره الثالث ان ما ذكروه منتقض باجماع الامة اذا كان عن اجتهاد وعن السابعة انها
ايضا تمثيل من غير جامع صحيح كيف وانا لا نمتنع من ارسال رسول بما وصفوه لا عقلا ولا شرعا فان الله تع لما
ان يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا سيما اذا قلنا بان المصالح غير معتبرة في افعاله تع وان قلنا انها معتبرة
فلا يبعد ان يعلم الله تع المصلحة للمكلفين في ارسال رسول بهذه المثابة يعصمه عن الخطاء في اجتهاده كما
في اجماع الامة وعن الثامنة ان التهمة منفية عنه في وضع الشريعة برايه بما دل على صدقه فيما يدعيه من تبليغ
الاحكام بجهة الرسالة من المعجزة القاطعة وعن التاسعة انا لا نسلم ان كل اجتهاد في الاحكام الشرعية محتمل
للخطاء بدليل اجماع الصحابة عن الاجتهاد واجتهاد النبي م غير متقاصر عن اجتهاد اهل الاجماع فكان معصوما
فيه من الخطاء وعن العاشرة ان المانع من الاجتهاد دائما هو وجود النص لا امكان وجود النص ثم ما ذكروه منتقض
باجتهاد الصحابة في زمن النبي م **المسئلة الثانية** اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي م واختلفوا
في جواز الاجتهاد لمن عاصره فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا ومنع منه الاقلون ثم اختلف القائلون بالجواز
في ثلثة امور الاول منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من جوزه مطلقا الثاني
ان منهم من قال بجواز ذلك مطلقا اذا لم يوجد من ذلك منع ومنهم من قال لا يكتفي في ذلك بمجرد عدم المنع بل لا
بد من الاذن في ذلك ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف الثالث اختلفوا في وقوع التعبد

سمعا فمنهم من قال انه كان متعبدا به ومنهم من توقف في ذلك مطلقا كالجبائي ومنهم من توقف في حق من حضر
دون من غاب كالقاضي عبد الجبار والمختار جواز ذلك مطلقا وان ذلك مما وقع في حضوره وغيبته ظنا لا قطعا اما
الجواز العقلي فيدل عليه ما دللنا به على جواز ذلك في حق النبي م في المسئلة المتقدمة واما بيان الوقوع اما في
حضرته فيدل عليه قول ابي بكر في حق قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فاخذ سلبه غيره لا يقصد الى اسد من
اسد الله تعالى عن الله ورسوله يعطيك سلبه فقال النبي م صدق صدق في فتواه ولم يكن قال ذلك بغير الراي
والاجتهاد واما ما روي عن النبي م انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالراي فقال
لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وايضا ما روي عنه م انه امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني ان يحكما بين
خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة واما في غيبته فيدل عليه قصة معاذ
وعتاب بن اسيد حين بعثهما قاضيين الى اليمن فان قيل الموجود في عصر النبي م قادر على معرفة الحكم بالنص والرجوع
والقادر على التوصل الى الحكم على وجه يامن فيه الخطا اذا عدل الى الاجتهاد والراي الذي لا يامن فيه الخطا كان قبيحا
والقبيح لا يكون جائزا وايضا فان الحكم بالراي في حضرة النبي م من باب التعاطي والافتيات على النبي م وهو قبيح فلا
يكون جائزا وهذا بخلاف ما بعد النبي م وايضا فان الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث الى النبي م
ولو كان الاجتهاد جائزا لهم لما رجعوا اليه واما ما ذكرتموه من ادلة الوقوع فهي اخبار احاد لا تقوم الحجة بها في
المسائل القطعية وبتقدير ان يكون حجة فلعلها خاصة بمن وردت في حقه غير عامة والجواب عن السؤال
الاول ما مر في جواز اجتهاد النبي م وعن الثاني ان ذلك كان بامر النبي م واذنه فيكون ذلك من باب امتثال امره
لا من باب التعاطي والافتيات عليه وعن قولهم ان الصحابة كانوا يرجعون في احكام الوقايع الى النبي م امكن ان يكون
ذلك فيما لم يظهر فيه وجه الاجتهاد وان ظهر غير ان القادر على التوصل الى مقصوده باحد الطريقين لا يمتنع عليه
العدول من احدهما الى الاخر ولا يخفى انه اذا كان الاجتهاد طريقا يتوصل به الى الحكم فالرجوع الى النبي م
ايضا طريق اخر وما ذكروه من الاخبار المذكورة في ذلك اخبار احاد فهو كذلك غير ان المدعى انما هو حصول الظن بذلك
دون القطع وقولهم يحتمل ان يكون ذلك خاصا بمن وردت تلك الاخبار في حقه قلنا المقصود من الاخبار المذكورة
انما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي م ممن عاصره لا بيان وقوع الاجتهاد من كل من عاصره **المسئلة
الثالثة** مذهب الجمهور من المسلمين انه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا وان الاثم غير محطوط عن مخالف ملة
الاسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق او لم ينظر وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة بحط الاثم
عن مخالف ملة الاسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق اذا نظر واجتهد فاداه اجتهاده الى معتقده وانه
معذور بخلاف المعاند واما عبيد الله بن الحسن العنبري بان قال كل مجتهد في العقليات مصيب فهو ان اراد
بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد احال وخرج عن المعقول والا كان يلزم من ذلك ان يكون حدث

العالم وبقدمه فى نفس الامر حقا عندنا خلافا للاجتهاد وكذلك فى كل قضية عقلية اعتقد فيها النفى والاثبات بناء على ما ادى اليه من الاجتهاد وهو من محل المحالات وما اظن عاقلا يذهب الى ذلك وان اراد بالاصابة انه اتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد وانه معذور فى مخالفته غير اثم فهو ما ذهب اليه الجاحظ وهو ابعد عن الاول فى القبح ولا شك انه غير محال عقلا وانما النزاع فى احالة ذلك وجوازه شرعا وقد احتج الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنة والاجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم ارداكم وقوله تعالى ويحسبون انهم على شىء الا انهم هم الكاذبون ووجه الاحتجاج بهذه الايات انه ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك واما السنة فاعلم منه عم علما يرى فيه تكليفه الكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتلهم لمن ظفر به وتعذيبه على ذلك منهم مع العلم الضرورى بان كل من قاتله وقتله لم يكن معاندا بعد ظهور الحق له بدليله فان ذلك مما تحيله العادة ولو كانوا معذورين فى اعتقاداتهم وقد اتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه واما الاجماع فهو ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا ايضا على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقاداتهم ولو كانوا معذورين فى ذلك لما ساغ ذلك من الامة المعصومين عن الخطا فان قيل اما الاية الاولى فغاية ما فيها ذم الكفار وذلك غير متحقق فى محل النزاع لان الكفر فى اللغة ماخوذ من الستر والتغطية ومنه يقال لليل كافر لكونه ساترا للحوادث وللحراث كافر لستره للحب وذلك غير متصور الا فى حق المعاند العارف بالدليل مع انكاره لمقتضاه كيف وانه يجب حمل الاية والايتين بعدها على المعاند دون غيره جمعا بينه وبين ما سنذكره من الدليل واما ما ذكروه من قتل النبى عم للكفار فلا نسلم انه كان على ما اعتقدوه من اجتهادهم بل على اصرارهم على ذلك واهمالهم وتركهم البحث عما دعا اليه والكشف عنه مع امكانه واما الاجماع فلا يمكن الاستدلال به فى محل الخلاف كيف وانه يمكن حمل فعل اهل الاجماع على ما حمل عليه فعل النبى عم ودليل هذه محل الخلاف كيف وانه يمكن حمل فعل اهل الاجماع على ما حمل عليه فعل النبى عم ودليل هذه التاويلات تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذى ادى اليه اجتهادهم مع استفراغ الوسع فيه تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما المعقول فهو ان الله رؤف بعباده رحيم لهم فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين فى الاحكام الشرعية ومع اختلاف اعتقاداتهم فيها بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة انهم اولوا قول الجاحظ بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر فيها كمسئلة الروية وخلق القران وغير ذلك لان الادلة فيها ظنية متعارضة والجواب عما ذكروه عن الاية الاولى انه خلاف الاجماع فى صحة اطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق وان كان عن اجتهاد وقولهم ان الكفر فى اللغة ماخوذ من التغطية مسلم ولكن لا نسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه وذلك لانه باعتقاده نقيض الحق بناء على اجتهاده مغط للحق وهو غير مستحق

على علمه بذلك وما ذكروه من التاويل ففيه ترك الظاهر من غير دليل وما يذكرونه من الدليل فسياتى الكلام عليه وما ذكروه على السنة فبعيد ايضا وذلك لانه ان نقل قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهادهم واستفراغ وسعهم فهو ملازم ايضا على تقدير قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عدم تصديقه فيما دعاهم اليه لان الكلام انما هو مفروض فى من افرغ وسعه وبذل جهده فى التوصل الى معرفة ما دعاه النبى عم وتعذر عليه الوصول اليه وما ذكروه فى امتناع التمسك بالاجماع فى محل الخلاف انما يصح فيما كان من الاجماع بعد الخلاف او حالة الخلاف واما الاجماع السابق على الخلاف فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه وما ذكروه من التاويل فجوابه كما تقدم قولهم ان ذلك يفضى الى التكليف بما لا يطاق لا نسلم ذلك فان الوصول ممكن بالادلة المنصوبة عليه ووجود العقل الهادى وغايته امتناع الوقوع باعتبار خارج وذلك لا يمنع من التكليف به وانما يمتنع التكليف بما لا يكون ممكنا فى نفسه كما سبق تقريره فى موضعه وما ذكروه فقد سبق تخريجه ايضا فى مسئلة تكليف ما لا يطاق واما دفع الاثم فى المجتهدات الفقهية فانما كان لان المقصود منها انما هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب فيها ليس هو الظن بل العلم ولم يحصل وما ذكروه من التاويل ان صح انه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبرى ففيه رفع الخلاف والعود الى الحق ولا نزاع فيه

المسئلة الرابعة اتفق اهل الحق من المسلمين على ان الاثم محطوط عن المجتهدين فى الاحكام الشرعية وذهب بشر المريسى وابن علية وابو بكر الاصم ونفاة القياس كالظاهرية والامامية الى انه ما من مسئلة الا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم غير كافر ولا فاسق وحجة اهل الحق فى ذلك ما نقل نقلا متواترا لا يدخله ريبة ولا شك وعلم علما ضروريا من اختلاف الصحابة فيما بينهم فى المسائل الفقهية كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الخلاف الى انقراض عصرهم ولم يصدر من احد منهم نكير ولا تاثيم لاحد لا على سبيل الابهام ولا التعيين مع علمنا بانه لو خالف احد فى وجوب عبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل لبادروا الى تخطئته وتاثيمه فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل وكونها قطعية وما فيها على المخالفة فيها لبالغوا فى الانكار والتاثيم حسب مبالغتهم فى الانكار على من خالف فى وجوب العبادات الخمس وفى تاثيمه لاستحالة تواطئهم على الخطاء ودلالة النصوص النازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه كما سبق تقريره فى مسائل الاجماع فان قيل فقد وقع الانكار من بعضهم على بعض فى العمل بالراى والاجتهاد فى المسائل الفقهية كما ذكرناه فى اثبات القياس على منكريه ومع الانكار فلا اجماع وان سلمنا عدم نقل انكارهم لذلك فيحتمل انهم انكروا ولم ينقل الينا وبتقدير عدم صدور الانكار والتاثيم تقية وخوفا من ثوران فتنة وهجوم فتنة انه قلنا اما السؤال الاول فقد اجبنا عنه فيما تقدم واما الثانى فهو خلاف مقتضى العادة فانه لو وجد الانكار لتوفرت الدواعى على نقله واستحال فى العادة كتمانه كما نقل عنهم الانكار على الخوارج ومانعى الزكوة وغير ذلك وبمثل هذا يندفع ايضا ما ذكروه من السؤال الثالث

المسئلة الخامسة المسئلة الظنية

من الفقهيات اما ان لا يكون فيها نص او يكون فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال كل مجتهد فيها مصيب
وان حكم الله تعالى فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغلب
على ظنه وهو قول القاضي ابي بكر وابي الهذيل والجبائي وابنه وقال اخرون المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ
لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا لان الطالب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب هو الاشبه عند الله في نفس
الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه لكن منهم من قال بانه لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يظفر به حالة الاجتهاد
بحكم الاتفاق فمن ظفر به فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ ومنهم من قال عليه دليل لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال
عليه دليل لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه قطعي ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال يأثم المجتهد بتقديره عدم
الظفر به وينقض حكمه كابي بكر الاصم وابن علية وبشر المريسي ومنهم من قال بعدم التأثيم لخفاء الدليل وغموضه فكان
معذورا ومنهم من قال انه ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد وهذا
هو مذهب ابن فورك والاستاد ابي اسحق الاسفرايني ومنهم من نقل عنه القولان التخطئة والتصويب كالشافعي وابي
حنيفة واحمد بن حنبل والاشعري واما ان كان في المسئلة نص فان قصر في طلبه فهو مخطئ اثم لتقصيره فيما كلف
به من الطلب وان لم يقصر فيه واستفرغ الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اليه لبعد المسافة ولاختفاء الراوي له
وعدم تبليغه فلا اثم لعدم تقصيره وهل هو مخطئ او مصيب ففيه من الخلاف ما سبق والمختار انما هو امتناع
التصويب لكل مجتهد بحجج ان القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ما
فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة الاولى من جهة الكتاب قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان ووجه الاحتجاج به ان تخصيص سليمان بفهم الحق
في الواقعة وذلك يدل على عدم فهم داود له والا لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد حكم الله تعالى في الواقعة
وان المصيب واحد وايضا قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم
ولولا ان في محل الاستنباط علما معينا لما كان كذلك وايضا قوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وذلك ايضا يدل على اتحاد الحق في كل واقعة وللقائلين ان يقولوا على الاية الاولى
غاية فيها تخصيص سليمان بالتفهيم ولا دلالة له على عدم ذلك في حق داود الا بطريق المفهوم وليس بحجة على ما تقرر
في مسائل المفهوم وان سلمنا انه حجة غير انه قد روي انه حكم في تلك القضية بالنص ناسخ دون فكان هذا هو المفهوم الذي
اضيف اليه والذي يدل على هذا قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة
حكما وعلما وان سلمنا ان حكمهما كان مختلفا لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم الا انه
نزل الوحي على حكم وفق ما حكم به سليمان فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ونسب التفهيم الى سليمان بسبب
ذلك وان سلمنا ان داود كان مخطئا في تلك الواقعة غير انه يحتمل انه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود وعن

نم

نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة وانما النزاع فيما اذا حكما بالاجتهاد وليس في الواقعة نص وعلى الاية الثانية والثالثة
انه يجب حملها على الامور القطعية دون الاجتهادية قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم والقضاء بالاجتهادية لا علم فيها وان سلمنا ان المراد بهما القضايا الاجتهادية فقوله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يدل على تصويب المستنبطين والراسخين
في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غايته الدلالة بمفهومه على عدم ذلك في حق
العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم وعلى الايات الدالة على النهي ان المراد منها انما هو التفرق
في اصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن ويدل على ذلك ان القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على
ان كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما اوجبه ظنه ومنهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق
في المجتهدات الحجة الثانية من السنة فقوله عم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد
وذلك صريح في انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب وللقائل ان يقول نحن نقول بموجبه وان الحاكم اذا اخطا
في اجتهاده فله اجر واحد غير ان الخطا عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسئلة نص او اجماع او قياس جلي
وخفي عليه بعد البحث التام عنه وذلك غير متحقق في محل النزاع او فيما اذا اخطا فحكم به من رد المال
الى مستحقه بسبب ظنه بصدق الشهود وهم كاذبون او مغالطة الخصم لكونه اخصم من خصمه والحق بحجته لا فيما
وجب عليه من حكم الله تعالى ولهذا قال عم انما احكم بالظاهر وانكم لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه
فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار الحجة الثالثة من جهة الاجماع ان الصحابة
اجمعوا على اطلاق لفظ الخطا في الاجتهاد في ذلك ما روي عن ابي بكر انه قال اقول في الكلالة برأيي فان لم يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ومن ذلك ما روي عن عمر انه حكم بحكم
فقال رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وروي عنه انه قال
لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله وايضا قوله في جواب المرأة التي ردت
اليه النهي عن المتابعة في المهر اصابت امرأة واخطا عمر ومن ذلك ما روي عن علي عم انه قال في المرأة التي
استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا
ان كانا قد اجتهدا فقد اخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية ومن ذلك ما روي ان عليا وابن
مسعود وزيدا رضي الله عنهم خطؤا ابن عباس في ترك القول بالعول وانكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول بقوله
من شاء باهلته باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل مالا نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا
بالمال فاين موضع الثلث ومن ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا الى غير ذلك من الوقائع ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا على ان

الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا ولقائل ان يقول نحن لا ننكر وقوع الخطاء في الاجتهاد ولكن فيما اذا لم يكن
المجتهد اهلا للاجتهاد او كان اهلا لكنه قصر في اجتهاده وان لم يقصر خالف النص او الاجماع او القياس الجلي
او في مطلوبه دون ما وجب عليه من حكم الله تعالى كما سبق تقريره في جواب السنة واما ما تم فيه الاجتهاد من
اهله ولم يوجد له معارض من سمعي فلا نسلم فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطاء فيه الحجة الرابعة
من جهة المعقول من ستة اوجه الاول ان الاجتهاد مكلف به بالاجماع فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة
ومصير كل واحد الى مناقضة الاخر اما ان يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا الى دليل او لا دليل لواحد منهما
او ان الدليل مستند لاحدهما دون الاخر فان كان الاول فالدليلان المتقابلان اما ان يكون احدهما راجحا على الاخر
او هما متساويان فان كان احدهما راجحا على الاخر فالذاهب اليه مصيب ومخالفه مخطئ وان كان الثاني فمقتضاهما التخيير
او الوقف لا الجازم بالنفي او الاثبات يكون مخطئا وان كان لا دليل لواحد منهما فهما مخطئان وان كان الدليل لاحدهما
دون الاخر فاحدهما مصيب والاخر مخطئ لا محالة الثاني ان القول بتصويب المجتهدين يفضي عند اختلاف المجتهدين
بالنفي والاثبات والحل والحرمة في مسئلة واحدة الى الجمع بين النقيضين وهو محال وما افضى الى المحال يكون محالا
الثالث ان الامة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب اليه لم يكن للمناظرة معنى
ولا فائدة وذلك لان كل واحد يعتقد ان ما صار اليه حق وانه مصيب فيه والمناظرة اما لمعرفة ان ما صار اليه
خصمه صوابا او لرده عنه فان كان الاول ففيه تحصيل الحاصل وان كان الثاني فقصد كل واحد لرد صاحبه عما
هو عليه مع اعتقاده انه صواب يكون حراما الرابع هو ان المجتهد في حالة اجتهاده اما ان لا يكون له مطلوب
او يكون فان كان الاول فهو محال اذ المجتهد طالب وطالب لا مطلوب له محال وان كان الثاني فمطلوبه متقدم على
اجتهاده ونظره وذلك مع عدم تعيين المطلوب في نفسه محال الخامس انه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين
لوجب عند الاختلاف في الانية في الطهارة والنجاسة ان يقضي بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالاخر
لاعتقاد المأموم صحة صلوة امامه السادس ان القول بتصويب المجتهدين يلزم منه امور ممتنعة فيمتنع الاول
انه اذا تزوج شافعي بحنفية وكانا مجتهدين وقال لها انت باين فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز
الرجعة يجوز له المراجعة والمرأة بالنظر الى ما تعتقده من امتناع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه وذلك
مما يفضي الى المنازعة بينهما لا سبيل الى دفعها شرعا وهو محال الثاني انه اذا نكح واحد امرأة بغير ولي و
نكحها اخر بعده بولي فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين وهو محال الثالث ان العامي اذا استفتى
مجتهدين واختلفا في الحكم فاما ان يعمل بقولهما وهو محال او بقول احدهما لا لاولوية واما لا بقول واحد منهما
فيكون متحيرا وهو ممتنع ولقائل ان يقول على الوجه الاول انا نختار انما هو القسم الاول من اقسامه قولهم
الدليلان اما ان يتساويا او يترجح احدهما على الاخر قلنا في نفس الامر او في نظر الناظر الاول ممنوع وذلك

لان الادلة في الظنون ليست ادلة لذواتها وصفات انفسها حتى يكون في نفس الامر متساوية في جهة دلالتها
او متفاوتة وان كان في نظر الناظر فلا نسلم صحة هذه القسمة بل كل واحد منهما راجح في نظر الناظر الذي صار اليه
وذلك لان الادلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون فهي امور اضافية غير حقيقية كما ان ما وافق غرض زيد
فهو حسن بالنسبة اليه وان كان قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه وعلى هذا فلا تخطئة على ما ذكروه وان
سلمنا ان الدليلين في نفسهما لا يخرجان عن المساواة او الترجيح لاحدهما على الاخر غير ان النزاع انما هو في
الخطاء بمعنى عدم الاصابة لحكم الله تعالى لو اتفقت لا بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح في نفس الامر وعلى الوجه الثاني
ان التناقض انما يلزم ان لو اجتمع النفي والاثبات والحل والحرمة في حق شخص واحد من جهة واحدة اما بالنظر
الى شخصين فلا ولهذا فان الميتة تحل للمضطر وتحرم على غيره وافطار رمضان مباح للمريض والمسافر ومن له
عذر دون غيره وفيما نحن فيه كذلك فان من وجب عليه الحكم بالحل الذي اداه نظره اليه غير من وجب عليه الحكم
بالتحريم الذي اداه نظره اليه ثم لو كان ذلك ممتنعا لما وجب على كل واحد من المجتهدين في القبلة اذا ادى
اجتهاده الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الاخر التوجه الى الجهة التي غلب على ظنه انها جهة القبلة وتحريم
التوجه اليها بالنسبة الى الاخر لما حرم على كل واحد ما وجب على الاخر وهو ممتنع وعلى الثالث ان فائدة المناظرة
غير منحصرة فيما ذكروه بل لها فوائد اخر يجب لها المناظرة او يستحب فالاول كالمناظرة ليعرف انتفاء الدليل القاطع
الذي لا يجوز معه الاجتهاد او لطلب وقوع الترجيح عند تساوي الدليل في نظر المجتهد حتى يجزم بالنفي او الاثبات
او يحل له الوقف او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح والثانية كالمناظرة التي يطلب بها تذليل طرق الاجتهاد
والقوة على استثمار الاحكام من الادلة والاستنباط منها وشحذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الاحكام
وما حدها التحريك الدواعي دواعيهم الى طلب رتبة الاجتهاد لنيل الثواب الجزيل وحفظ قواعد الشريعة
ان المجتهد ما يؤدي اليه نظره واجتهاده لا غير وذلك غير متعين لا عنده ولا عند الله تعالى وعلى الخامس ان ما ذكروه
انما يلزم ان لو كان القضاء بصحة صلوة المأموم مطلقا وليس كذلك وانما هي صحيحة بالنسبة اليه غير صحيحة بالنسبة
الى المخالف وشرط صحة اقتداء المأموم بالامام اعتقاده صحة صلوة امامه بالنسبة اليه وعلى السادس اما الالزام
الاول فلا نسلم ان افضاء ذلك الى المنازعة لا تندفع لانه امكن دفعها فيما فرضوه من الصور برفع الامر الى حاكم
من حكام المسلمين او محكم منهما فما حكم به وجب اتباعه كيف وان ما ذكروه لم يكن لازما من القول بتصويب
المجتهدين بل انما كان لازما من القول بانه يجب على كل مجتهد اتباع ما اوجبه ظنه وسواء كان مخطئا او مصيبا
لان المصيب غير معين وذلك متفق عليه فما هو جوابهم ههنا هو جوابنا للخصم في قوله بالتصويب واما
الالزام الثاني فنقول اي النكاحين وجد من معتقد صحته اولا فهو صحيح والنكاح الثاني باطل لكونه نكاحا لزوجة
الغير وان صدر الاول ممن لا يعتقد صحته كالنكاح بلا ولي من الشافعي فهو باطل والثاني صحيح واما الالزام الثالث

فنقول حكم العامي عند تعارض الفتاوى في حقه حكم تعارض الدليلين في حق المجتهدين غير ترجيح وحكم
المجتهد في ذلك اما التوقف او التخيير على ما يأتي والاقرب في ذلك ان يقال الاصل عدم التصويب والاصل
في كل متحقق دوامه الا ما دل الدليل على مخالفته والاصل عدم المخالف فيما نحن فيه فيبقى فيه على حكم الاصل
غير انا خالفناه في تصويب واحد غير معين للاجماع ولا اجماع فيما نحن فيه فوجب القضاء بنفيه فان قيل ولان
كان الاصل عدم الدليل المخالف للنفي الاصلي الا انه قد وجد ودليله من جهة الكتاب والسنة والاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تعم في حق سليمان وداود وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان ما جاد
اليه حكم الله تعم ولا علما اما السنة فقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الاحتجاج به انه ع
جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا كما بيناه قبل فلو كان فيهم
مخطئ لما كان الاقتداء به هدى بل ضلالة واما الاجماع فهو ان الصحابة اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم
لبعض من غير نكير منهم على ذلك بل ونعلم ان الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في
الاحكام ولم ينكر عليهم منكر ولو تصوروا الخطاء في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة كما لم يسوغوا ترك الانكار
على مانعي الزكوة وكل منكر انكروه واما من جهة المعقول فمن سبعة اوجه الاول انه لو كان الحق معينا في باب
الاجتهاد في كل مسئلة لنصب الله تعم عليه دليلا قاطعا دفعا للاشكال وقطعا لحجة محتج كما هو مالوف
من عادة الشارع في كل ما دعى اليه ومن قوله تعم رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل وقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعم ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتاثيم كالمخالف
في العقليات الثاني انه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لاحد من العامة تقليد احد من العلماء الا بعد
الاجتهاد والتحري فيمن يقلده وليس كذلك وحيث خير في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين فان الشرع
لا يخير الا في حالة التساوي الثالث انه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله بشر
المريسي والاصم وحيث لم ينقض دل على التساوي الرابع انه لو كان الحق في جهة واحدة لما وجب على كل واحد
من المجتهدين اتباع ما اوجبه ظنه ولا كان مامورا به لان الشارع لا يامر بالخطا وحيث كان مامورا باتباعه
دل على كونه صوابا الخامس انه لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المجتهدات بما لا يستقل باثبات اصل
الحكم ولا نفيه فدل على ان من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم
وكان حقا السادس ان حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي الى الضيق والحرج وهو منفي بقوله تعم وما جعل
عليكم في الدين من حرج وقوله تعم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر السابع انه لو كان المجتهد مخطئا
لما علم كونه مغفورا له واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه لو كان مخطئا فلا يخلو ان لا يجوز كونه مخطئا ان

كونه

كونه مخطئا او يجوز كونه مخطئا الاول محال فان من قال بالتخطئة لم يعين المخطئ في واحد بل امكن
ان يكون القايل بالنفي والاثبات والثاني فلا يخلو اما ان يعلم مع تجويز كونه مخطئا او يجوز كونه انه
قد انتهى في النظر الى الرتبة التي غفر له بترك ما بعدها او لا يعلم ذلك الاول محال فان المجتهد لا
يميز بين الرتبتين واذا كان الثاني فهو مجوز لترك النظر الذي اذا اجتهد بعد النظر الذي انتهى اليه
لا يكون مغفورا له وذلك ممتنع مخالف لاجماع الامة على ثواب كل مجتهد وغفران ما اخل به من النظر و
الجواب عن الاية ان غايتها الدلالة على ان كل واحد منهما اوتي حكما وعلما بمعرفة دلالات الادلة على مدلولها
وطرق الاستنباط فلا يبقى حجة في غيره وعن السنة ان الخبر وان كان عاما في الاصحاب والمقتدين بهم
غير ان ما فيه الاقتداء غير عام ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا فقد امكن
حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي ع لا في الرأي والاجتهاد وقد عمل به فيه فلا يبقى حجة فيما عداه
ضرورة اطلاقه وعن الاجماع انه انما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة لان المخطئ غير معين ومع
ذلك فهو مامور باتباع ما اوجبه ظنه ومثاب عليه والذي يجب انكاره من الخطا ما كان مخطئه معينا
وهو منهي عنه وما نحن فيه ليس كذلك وعن الشبهة الاولى من المعقول لا نسلم انه لو كان الحكم في الواقعة
معينا لنصب الله تعم عليه دليلا قاطعا اذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعم وقد ابطلناه
في كتبنا الكلامية وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة ولكن لا مانع ان تكون الحكمة طلب الظن به لا الحكم بناء
على الدلالة الظنية لا طلب العلم به لنيل ثواب النظر والاجتهاد فان ثوابه لزيادة المشقة فيه ازيد على
ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على قدر نصبك وان لم يظهر فيه حكمة فلا مانع من اختصاصه بحكمة
ما يعلمها سواه تعم وعن الثانية انه خير العامي في التقليد لمن شاء لكونه لا يقدر على معرفة الاعلم دون
معرفة ما خفا المجتهدين ووجه الترجيح فيه وذلك مما يخرجه عن العامية ويمنعه من جواز الاستفتاء بل
غاية ما يقدر على معرفة كون كل واحد منهما عالما اهلا للاجتهاد ومن هذه الجهة قد استويا في نظره فلذلك
كان مخيرا حتى انه لو قدر على معرفة الصواب من الخطاء وعن الرابعة انها منقوضة بما اذا كان في المسئلة
نص او اجماع ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها معينا ومع ذلك فالمجتهد مامور باتباع
ما اوجبه ظنه وعن الخامسة انا وان سلمنا ان الترجيح قد يكون بما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من
اعتباره جزءا من الدليل وعلى هذا فالمرجوح لا يكون دليلا وان كان دليلا ولكن لا نسلم جواز تثبيت الحكم على
المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر وعن السادسة ان الحرج انما يلزم من تعيين الحق ان لو وجب على
المجتهدين اصابته قطعا اما اذا كان ذلك مفوضا الى ظنهم واجتهادهم فلا كيف ويلزم على ما ذكروه
ما اذا كان في المسئلة نص او اجماع فان الحكم فيها يكون معينا وان لم وعن السابعة بمنع ما ذكروه من الملازمة

وذلك لان الكلام انما هو مفروض فيما اذا علم المجتهد من نفسه انتهائه في الاجتهاد واستفراغ الوسع الى حد يقطع
بانتفاء قدرته على المزيد عليه وذلك هو ضابط العلم بكونه مفقودا له ما وراه **المسئلة السادسة** اتفقوا
في الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات على استحالة التعادل بينها وذلك لان دلالة الدليل العقلي يجب
ان يكون مدلولها حاصلا فلو تعادل الدليلان في نفيهما لزم من ذلك حصول مدلوليهما كالدليل الدال على حدوث العالم
والدال على قدمه ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال واختلفوا في تعادل الامارات الظنية فذهب
احمد بن حنبل والكرخي الى المنع من ذلك وذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابنه واكثر الفقهاء الى جوازه
وهو المختار وذلك لانه لو استحال تعادل الامارتين في نفيهما اما ان يكون ذلك محالا في ذاته او لدليل من
خارج عقليا كان او شرعيا الاول ممتنع فانا لو قدرنا ذلك لم يلزم منه محال لذاته عقلا وان كان الثاني فالاصل
عدمه وعلى مدعيه بيانه فان قيل اذا قيل بتعادل الامارتين فاما ان يعمل بكل واحد منهما او باحدهما دون
الاخرى او لا يعمل ولا بواحدة منهما الاول محال لما فيه من الجمع بين النقيضين والثاني محال لانه اما ان يعمل بواحدة
منهما على طريق التعيين او الابهام فان كان على طريق التعيين فلا اولوية مع التساوي وان كان على سبيل التخيير فهو ممتنع
لوجوه ثلثة الاول ان الامة مجمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد الثاني ان التخيير اباحة للفعل
والترك وهو عمل بامارة الاباحة وهو ممتنع لما سبق الثالث انه يلزم منه جواز التخيير للحاكم للمتخاصمين وذلك
المفتي للعامي في الحكم ونقيضه وان يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وان يحكم في يوم وغدا بنقيضه وذلك محال
ايضا محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ولان وضع الامارتين يكون عبثا والعبث في تصرفات الشارع ممتنع
وايضا فان الحكم عند الله تعالى في الواقعة لا يكون الا واحدا على ما سبق تقريره في المسئلة المتقدمة وهو الذي
وقع عليه اختيارنا فلو تعادلت الامارات الدالة على النفي والاثبات لزم من ذلك التضليل والحيرة في اصابة
الحق وهو ممتنع على الشارع الحكيم والجواب عن الشبهة بمنع الحصر فيما ذكروه اذ قد امكن قسم ثالث وهو العمل بمجموعها
بان يكونا كالدليل الواحد ومقتضاهما الوقف والتخيير وان سلمنا امتناع ذلك فالمانع من العمل باحدهما على
طريق التخيير بان يعمل المكلف بما شاء منهما وان شاء اثبت وان شاء نفى قولهم ان الامة مجمعة على امتناع
تخيير التكليف في مسائل الاجتهاد قلنا متى اذا ترجح في نظره احد الامارتين او اذا تعادلتا الاول مسلم
والثاني ممنوع ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي نازل منزلة ورود التخيير من الشارع
بلفظ التخيير كما في خصال الكفارة او كما في التخيير بين اخراج الحقاق وبنات اللبون عندما اذا اجتمع في ملكه
مائتان من الابل بقوله عم في كل اربعين بنت لبون وكل خمسين حقة فانه ان اخرج اربع حقاق فقد عمل بالنص
وان اخرج خمس بنات لبون فقد عمل بالنص قولهم ان التخيير اباحة للفعل والترك وهو عمل بامارة الاباحة
وترك الامارة الوجوب قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا وليس كذلك

وان

وانما هو التخيير في العمل باحد الحكمين مشروطا بقصد العمل به ليليه كما في التخيير بين القصر في السفر
والاتمام مشروط بقصد العمل بدليل الرخصة او دليل الاتمام قولهم انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين
والمفتي للعامي بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير انما هو للحاكم والمفتي في العمل باحد
الروايتين وعند العمل للحاكم الحكم والفتوى فلا يبعد من تعيين ما اختاره دفعا للنزاع بين الخصوم والتخيير
المستفتي واما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بحكم نقيضه ممتنع كما لو تغير اجتهاده وكما له الحكم في يوم وبنقيضه في الغد
انما يمتنع ذلك ان كان المحكوم عليه لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح والانتفاع بالملك
في وقت وتحريمه عليه في وقت اخر وان سلمنا امتناع التخيير فما المانع من ترك العمل بها والقول بتساقطهما
قولهم انه يلزم منه الجمع بين النقيضين انما يلزم ذلك ان لو اعتقد نفي الحل والاباحة واما اذا لم يعتقد
شيئا من ذلك فلا قولهم ان وضع الامارتين يكون عبثا فهو مبني على وجوب رعاية المصلحة والحكمة في افعال
الله تعالى وقد ابطلناه في مواضعه وبتقدير التسليم فلا يمتنع استلزام ذلك الحكمة واستاثر الله تعالى بالعلم
دون المخلوقين كيف وقد امكن ان تكون الحكمة فيه ايقاف المجتهد عن الجزم بالنفي والاثبات وعن الشبهة
الثالثة انا وان سلمنا ان الحكم في المسئلة لا يكون الا واحدا ولكن ما المانع من تعادل الامارات قولهم يلزم
منه التخيير والتضليل انما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا باصابة ما هو الحكم عند الله تعالى وليس كذلك وانما
هو مكلف بما اوجبه ظنه على ما سبق فان لم يغلب على ظنه شيء ضرورة التعادل كان الواجب التخيير او التوقف
والتساقط **المسئلة الرابعة** فيما يصح نسبته من الاقوال الى المجتهد وما لا يصح ولا خلاف في صحة اعتقاد
الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في مسئلتين مختلفتين كوجوب الصلوة وتحريم الزنى ونحوه
في اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينهما في شيء واحد كالتحريم ووجوب الحد ونحوه
وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالاطهار والحيض او فعلين غير متضادين كخصال
الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البدل فقد اختلفوا فيه وبنا ما خف القولين
في المسئلة المتقدمة وما هو المختار في ذلك واما ما يقال في هذه المسئلة للمجتهد فلان قولان فلا يخلو
اما ان يكونا منصوصين في تلك المسئلة او احدهما منصوص عليه والاخر منقول فان كان الاول فلا يخلو
اما ان يكون التنصيص عليهما في وقتين او في وقت واحد فان كان ذلك في وقتين فلا يخلو اما ان يكون
التاريخ معلوما او غير معلوم فان كان الاول فالقول الثاني ناسخ للاول وهو الذي يجب اسناده اليه
دون الاول لكونه مرجوعا وان قيل ان الاول لم يبطل فليس لانه كان قولا له لا بمعنى انه الان قوله
ومعتقده وان كان الثاني فيجب اعتقاد نسبة احدهما اليه والرجوع عن الاخر وان لم يكن ذلك معلوما
ولا معينا وعلى هذا فيمتنع العمل باحدهما قبل التعيين لاحتمال ان يكون ما عمل به المرجوع عنه وهذا كما

اذا وجدنا نصين وعلمنا ان احدهما ناسخ للاخر ولم يتبين لنا الناسخ من المنسوخ فانه يمتنع العمل بكل
واحد منهما لاحتمال ان يكون ما عمل به هو المنسوخ وكذلك الراوي فانه اذا سمع كتابا من الاخبار سوى
خبر واحد منه واشكل عليه ما سمعه عن غيره فانه لا يجوز رواية شئ منه لاحتمال ان يكون ذلك ما لم يروه
واما ان كان التنصيص عليهما في وقت واحد فاما ان ينص على الراجح منهما بان يقول وهذا القول اولى ويفرع عليه
دون الاخر فيظهر من ذلك ان قوله وما يجب ان يكون معتقدا له هو الراجح دون المرجوح واما ان لا يوجد منه
ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسئلة فلا يخلو اما ان يذكر ذلك بطريق الحكاية لاقوال
من تقدم فلا يكون اقواله واما ان يكون ذلك بمعنى اعتقاد القولين وهو محال وذلك لان دليلي القولين اما
ان يكون احدهما راجحا على الاخر في نظره او هما متساويان فان كان الاول فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع وان
كان الثاني فاعتقاده للتحريم والاباحة في شئ واحد من جهة واحدة محال وان كان بمعنى القولين التخيير
بين الحكمين او التردد والشك والتردد للشافعي في التسمية هل هي اية من كل سورة فذلك مما لا يصح
معه نسبة القولين اليه ولهذا فان من قال بالتخيير بين خصال الكفارة لا يقال ان له في الكفارة اقوالا
وكذلك من شك في شئ وتردد فيه لا يقال له فيه اقوال وانما يمكن تصحيح ذلك بان يحمل قوله في المسئلة قولان
على انه قد وجد فيها دليلين متعارضين ولا موجود سواهما اما نصان واستصحابان كما اذا غاب عنا غائبا
منقطع الخبر فان الاصل بقاء حياته والاصل بقاء اشتغال الذمة واصلان مختلفان والمسئلة مشابهة لكل
واحد من الاصلين على التسوية ويمكن ان يقال انه بكل واحد منهما قايل فقوله لوجود هذا الاحتمال قولان
لكنه ليس قولا بحكم شرعي واما ان كان منصوصا عليه والاخر منقولا فذلك انما يتصور في صورتين متناظرتين
وعند ذلك فلا يخلو اما ان يظهر بين الصورتين فارق او لا يظهر فان ظهر بينهما فارق فالنقل يكون ممتنعا وان
لم يظهر بينهما فارق وكان الامام قد نص على حكم الصورتين فلا يخلو اما ان يكون قد نص عليهما في وقتين او في وقت
واحد فان كان في وقتين فاما ان يكون التاريخ معلوما او غير معلوم فان كان معلوما فتنصيصه على الحكم الاخير
يستلزم ثبوت مثله في الصورة المنصوص عليها اولا ضرورة عدم الفرق ويلزم من ذلك رجوعه عن الحكم
المنصوص عليه اولا وان لم يكن التاريخ معلوما فيجب اعتقاد اشتراك الصورتين في احد الحكمين
وهو ما نص عليه اخرا وان لم يكن معلوما بعينه وعلى هذا فلا يمكن العمل باحدهما على سبيل التعيين لجواز
ان يكون هو المرجوع عنه اسلفناه وان كان نص على حكمي الصورتين في وقت واحد فهو كما لو نص عليهما في صورة
واحدة وقد عرف ما فيه **المسئلة الثامنة** اتفقوا على ان حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية
لمصلحة الحكم فانه لو جاز نقض حكمه اما بتغير اجتهاده او بحكم حاكم اخر وهو خلاف المصلحة بنصب الحاكم وانما
يمكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع او قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او كان قطع

به ينفى

به ينفى الفارق بين الاصل والفرع كما سبق تحقيقه ولو كان حكمه مخالفا لدليل ظني من نص وغيره فلا
ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلدا لمجتهد اخر فقد اتفقوا على
امتناعه وابطال حكمه ولو كان الحاكم مقلدا لامام وحكم بحكم يخالف مذهب امامه فان قضينا بصحة
حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا فنقض حكمه مبني على الخلاف في انه هل يجوز له تقليد غير امامه
فان منعنا من ذلك نقض والا فلا واما المجتهد اذا ادى اجتهاده الى حكم في حق نفسه كتجويز نكاح المراة بلا ولي
ثم تغير اجتهاده فاما ان يتصل بذلك حكم حاكم او لا يتصل فان كان الاول لم ينقض الاجتهاد السابق
نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته وان كان الثاني لزمه مفارقة الزوجة والا كان مستديما للحل الاستمتاع
بها على خلاف معتقده وهو خلاف الاجماع واما ان كان قد افتى بذلك لغيره وعمل ذلك الغير بفتواه ثم
تغير اجتهاده فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد مفتيه والحق وجوبه كما لو قلد
من ليس له اهلية الاجتهاد في القبلة لمن هو من اهل الاجتهاد فيها ثم تغير اجتهاده الى جهة اخرى في اثناء صلوة
المقلد له فانه يجب عليه التحول الى جهة اخرى كما لو تغير اجتهاده هو في نفسه **المسئلة التاسعة** المكلف
اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بتمامها في مسئلة من المسائل فان اجتهد فيها وادى اجتهاده الى حكم
فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه وان لم
يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا فيه فقال ابو علي الجبائي الاولى له ان يجتهد وان لم يترك الاولى جاز له تقليد
الواحد من الصحابة اذا كان ارجح في نظره على غيره ممن خالفه وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء منهم ولا
يجوز له تقليد من عداهم وبه قال الشافعي في رسالته القديمة ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة
او التابعين دون غيرهم وقال محمد بن الحسن بجواز تقليد العالم لمن هو اعلم منه ولا يقلد من هو مثله او دونه
وسواء كان من الصحابة او غيرهم وقال ابن سريج بجواز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه وجه
الاجتهاد وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري بجواز تقليد العالم للعالم مطلقا وعن
ابي حنيفة في ذلك روايتان وقال بعض اهل العراق بجواز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه ومنهم من قال
بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتي به ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وذهب
القاضي ابو بكر واكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم للعالم سواء كان اعلم منه او لم يكن وهو المختار الا ان القائلين
بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بأس بذكرها والاشارة الى ضعفها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة
الاولى ان من حالته اهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد فلا يجوز مع ذلك مصيره الى قول غيره كما في العقليات الثانية
انه لو كان قد اجتهد واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام لم يجز له تقليد غيره وترك ما ادى اليه اجتهاده
فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لامكان ان يؤدي اجتهاده الى خلاف رأي من قلده الثالثة انه لو جاز

للغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين ان يقلد البعض ولو جاز ذلك
لما كان لمناظراتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى الرابعة ان الصحابة كانت تترك ما ادّاه
باجتهادها لما سمعته من الخبر عن النبي م فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل برايهم اولى وللقائل ان يقول على
الحجة الاولى انما لم يجز التقليد في العقليات ضرورة ان المطلوب فيها هو العلم وهذا غير حاصل بالتقليد بخلاف
مسائل الاجتهاد فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا وعلى الثانية انه اذا اجتهد وادى
اجتهاده الى حكم من الاحكام فوثوقه بما به اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير لانه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد
الغير يحتمل ان يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمقلد فلا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده
وقبل ان يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكم ما فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه وعلى
الثالثة ان من المخالفين في هذه المسئلة من يجوّز تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم كما سبق
في تفصيل المذاهب في اول المسئلة وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي
والتنزيل ومعرفة التاويل والاطلاع على احوال النبي م وزيادة اختصاص الصحابي والتشدد في البحث عن قواعد
الدين وتاسيس الشريعة وعدم مسامحتهم فيها اشد من غيرهم على ما قال عليه الصلوة والسلام خير القرون القرن
الذي انا فيه واتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابي ومع مثل هذا التفاوت فغير واقع بين الصحابة وعلى هذا فلا
يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي تقليد الصحابي للصحابي وعن الرابعة ان الخبر لا يخلو اما ان يكون صريحا
في مناقضة مذهب الصحابي او لا يكون صريحا فان دلالته على ذلك ظنية اجتهادية وان كان الاول فلا خفاء بامتناع
تقليد الصحابي معه كما يمتنع على الصحابي العمل برايه مع ذلك الخبر وان كان الثاني فلا نسلم انه يجب على الصحابي
الرجوع اليه مع استمراره على اعتقاد ما راه اولا وترجيح ما راه اليه اجتهاده على ذلك الخبر وعلى هذا فلا يمتنع
تقليد الصحابي مع وجود ذلك الخبر والمعتمد في المسئلة ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي ولا بد له من
دليل والاصل عدم ذلك الدليل فمدعاه يحتاج الى بيانه ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل
الى تحصيل مطلوبه من الحكم جوازه في حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو قادر عليه ووثوقه به اتم
مما هو مقلد فيه لما سبق فان قيل دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد وان كانت له اهلية الاجتهاد الكتاب
والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وادنى
درجاته جواز اتباع المسؤل واعتقاد قوله وليس المراد به من لم يعلم شيئا اصلا بل من لم يعلم تلك المسئلة
ومن لم يجتهد في المسئلة وان كان له اهلية الاجتهاد فيها غير عالم بها فكان داخلا تحت عموم الاية وايضا
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر العلماء امر غير العلماء بطاعة العالم وادنى
درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه واما السنة فقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

وقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه الصلوة اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر واما الاجماع فهو ان عمر رجع الى قول علي ع والى قول معاذ وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان على
اتباع سنة الشيخين ابي بكر وعمر ولم ينكر ذلك احد من الصحابة مع ان المقلد كان اهلا للاجتهاد
فكان ذلك اجماعا واما المعقول فهو انه لا يقدر باجتهاده على غير الظن واتباع المجتهد فيما ذهب اليه
مفيد للظن والظن معمول به في الشرعيات على ما سبق تقريره فكان اتباعه فيه جائزا والجواب عن الاية
الاولى ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي المتمكن من تحصيل العلم باهلية النظر فيما يسال عنه لا من العلم بالمسئلة المسؤل
عنها حاضر عنده بدليله فان اهل الشيء من هو متاهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والاصل تنزيل
اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فتختص الاية بسؤال من ليس من اهل العلم لسؤال اهل العلم فانه ليس
المسائل بذلك اولى من السؤال وعن الاية الثانية ان المراد باولي العلم الامراء والولاة بالنسبة الى الرعية
والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد وان جاز عند الخصم
فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الاية وعن السنة ما سبق في مسئلة مذهب الصحابي
هل هو حجة ام لا وعن الاجماع اما عمر فانه لم يكن مقلدا لعلي ولمعاذ فيما ذهبا اليه بل لانه اطلع من قولهما على
دليل اوجب له الرجوع اليه واما قصة عبد الرحمن بن عوف فقد سبق في المسائل المتقدمة جوابها وعن
المعقول انه لو اجتهد واداه اجتهاده الى الحكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا
فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا عن اجتهاده والبدل دون المبدل والاصل ان لا
يجوز العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة
مقصود اللهم الا ان يرد نص بالتخيير فيجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل او نص بانه بدل عنه عند العجز لا عند
الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء ابن لبون ولا
يمتنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النص كيف وان ما ذكروه معارض بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من
شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله ع اجتهدوا
فكل ميسر لما خلق له وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار وترك العمل بحكم الله ورسوله وترك ما
واعتقاد ما لا علم له به وترك الاجتهاد المامور به وهو خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الادلة سلم
لنا ما ذكرناه اولا **المسئلة العاشرة** اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال للمجتهد احكم فانك لا تحكم الا بالصواب
فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران يجوز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء وقال ابو علي
الجبائي يجوز ذلك للنبي م خاصة في احد قوليه وقد نقل عن الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على التردد
بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون والمختار جوازه دون وقوعه لكن لا بد من الاشارة الى حجج عوّل عليها

المجوزون بعضها يدل على الجواز وبعضها يدل على الوقوع والتنبيه على ضعفها كما يجارى من عادتنا ثم نذكر
بعد ذلك ما هو المعتمد فى هذه المسئلة وقد احتجوا بالنص والاجماع والمعقول اما النص فمن جهة الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى كل الطعام حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه فدل على كونه مفوضا
اليه واما السنة فمن وجوه منها ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم لما قال فى مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها قال العباس الا
الاذخر فقال النبى صلى الله عليه وسلم الا الاذخر ومعلوم ان ذلك لم يكن الا من تلقاء نفسه لعلمنا بان الوحى لم ينزل فى تلك الحالة
ولولا ان الحكم مفوض اليه لما ساغ ذلك ومنها قوله عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل ومنها قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة ومنها ما روى انه لما قيل له احجنا هذا العامنا ام للابد ولو قلت نعم لوجبت اضاف الوجوب والعفو الى
امره وفعله ولولا انه مفوض الى اختياره لما جاز ومنها ما روى عنه عليه السلام انه امر مناديا يوم فتح مكة ان اقتلوا ابن صبابة
وابن ابى سرح ولو كانا متعلقين باستار الكعبة ثم عفى عن ابن ابى سرح بشفاعة عثمان ومنها ما روى عنه عليه السلام انه لما
قتل النضر بن الحارث جاءته بنت النضر فانشدته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال
عليه الصلوة والسلام اما انى لو كنت سمعت شعرها ما قتلته ولو قتل الله بامر الله لما خالفه وان سمع شعرها ومنها
وما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه لما قيل له ان ماعزا رجم فقال لو كنتم تركتموه حتى انظر فى امره فذلك
يدل على ان الحكم الرجم كان مفوضا الى رأيه ومنها قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحى
الا فانتفعوا بها فدل على تفويضها محل التحريم فى ذلك اليه واما الاجماع عن احاد الصحابة فيما حكم به ان كان صوابا
فمن الله ورسوله وان كان خطا فمنى ومن الشيطان اضاف الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه منكر فصار ذلك اجماعا ومن
ذلك ما شاع وذاع من رجوع احاد الصحابة عما حكم به اولا من نكير عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل
من الشارع لما ساغ ذلك منه ولما جاز تطابق الصحابة على عدم الانكار عليه واما المعقول فمن وجوه الاول انه
اذا جاز تفويض الشارع الى المكلف اختيار واحد من خصال الكفارة جاز مثله فى الاحكام الثانى انه اذا
جاز ان يفوض الى العامى العمل بما شاء من فتوى اى المجتهدين شاء من غير دليل جاز مثله فى الاحكام الشرعية
بالنسبة الى المجتهدين الثالث انه اذا جاز الحكم بالامارة الظنية مع جواز الخطا فيها عن الصواب جاز الحكم
بما يختاره المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن جهة الصواب وللقائل ان يجيب عن الاية ان اسرائيل لم يكن من جملة
نبيه حتى يكون داخلا فى عموم الاية وبعد ذلك فيحتمل ان اسرائيل حرم ما حرم على نفسه بالاجتهاد مستندا
الى دليل ظنى لا انه بغير دليل وعن الخبر الاول انه يحتمل ان الاذخر ليس من الخلا فلا يكون داخلا فيما حرم
وعلى هذا فيكون بناء على استصحاب الحال والاستثناء من العباس والنبى صلى الله عليه وسلم كان تاكيدا وتقديره
ان يكون مستثنى حقيقة تم بطريق التاسيس لكن من المحتمل ان يكون ذلك بوحى سابق وهو الاولى لقوله تعالى فى حق
رسوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اما ان يكون من تلقاء نفسه من غير دليل فلا وعن الخبر الثانى

انه من المجابرات الوحى نزل بتخييره فى امرهم بالسواك الشاق عند كل صلوة وعدم امرهم بذلك لان امره
لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه ويجب اعتقاد ذلك لما سبق فى الاية وعن الخبر الثالث انما اضاف
العفو الى نفسه بمعنى انه لم يامر بصدقة الخيل والرقيق منهم لا بمعنى انه المسقط ودليله ما سبق فى الاية وعن
الخبر الرابع ان قوله لو قلت نعم لوجب لا يدل على ان الوجوب مستندا الى قوله نعم من تلقاء نفسه بل لانه لا يقول
ما يقول الا بوحى لما سبق فى الاية وعن الخامس انه لو جاز ان يكون قد ابيح القتل ونزل الوحى بدليل ما سبق
فى الاية وهو الجواب عن قصة النضر بن الحارث وماعز وعن الخبر الاخير انه انما نهى واباح بعد النهى بطريق
الوحى لا ان ذلك من تلقاء نفسه وعن الاجماع اما اضافة الخطا الى انفسهم فلا يدل على ان من حكم منهم انه حكم
من غير دليل بل امكن ان يكون حكمه بناء على ما ظنه دليلا وهو مخطئ فيه ولو كان ذلك عن اختيار فقد ابيح
لهم العمل به لما شكوا فى كونه صوابا واما رجوع احاد الصحابة عما حكم به الى غيره فانما كان ذلك لظهور الخطا
فيما ظنه دليلا على الحكم اولا وقد سوغ له الحكم به اما ان يكون ذلك من غير دليل فلا وعن الوجه الاول من المعقول انه
لا يلزم من التخيير فى خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك فى الاحكام الشرعية بدليل العامى لما ان
يتخير فى خصال الكفارة ومن قال بجواز التاخير فى الاحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ولو وقع
التساوى بين الصورتين لجاز ذلك للعامى وهو ممتنع بالاجماع وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثانى وعن
الوجه الثالث انه لا يلزم من جواز العمل بالامارة مع كونها مفيدة للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم
والمعتمد فى المسئلة ان نقول لو امتنع ذلك اما ان يمتنع لذاته او لمانع من خارج والاصل عدمه وعلى مدعيه
الاول محال فانا اذا قدرناه لا يلزم عنه لذاته محال فى العقل وان كان لمانع من خارج فالاصل عدمه وعلى من
يدعيه بيانه فان قيل يمتنع ذلك لان البارى تعالى انما شرع الشرايع لمصالح العباد فلو فوض ذلك الى اختيار
العبد فاختيار العبد متردد بين ان يكون مصلحة وبين ان يكون مفسدة فلا نامن من اختيار المفسدة وذلك
خلاف ما وضعت له الشريعة والجواب عن هذا الاشكال انه مبنى على رعاية المصلحة فى افعال الله تعالى وقد
ابطلناه فى موضعه وان سلمنا اعتبار ذلك ولكن قد امنا فى ذلك من اختيار المفسدة لقوله تعالى احكم فانك
لا تختار الا الصواب فان قيل يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون
الفساد كما لا يجوز اتفاق افعال الكثيرة المحكمة من غير علم ثم ولو جاز ذلك فى حق المجتهد لجاز مثله فى حق
العامى وليس كذلك قلنا دليل جواز ذلك من الشارع انا لو قدرنا وروده منه لم يلزم عنه لذاته محال
قولهم انه لا يتفق اختيار الصلاح فى الافعال الكثيرة قلنا متى اذا اخبر الصادق بذلك او اذا لم يخبر
الاول ممنوع والثانى مسلم وعلى هذا فلو قال للعامى مثل ذلك كان جايزا عقلا ثم وان سلمنا انه لا يتفق
اختيار المصلحة فى الافعال الكثيرة لكن متى اذا اخبر الصادق بذلك او اذا لم يخبر الاول ممنوع والثانى

مسلم وعلى هذا فلو قال للعامي ذلك كان جايزا عقلا ثم وان سلمنا انه لا يتفق اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة
لكن متى اذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار واذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الاول مسلم والثاني
ممنوع فان قيل فيلزم من ذلك الاباحة واسقاط التكليف قلنا ليس كذلك هو ايجاب التخيير تكليف لا انه
اباحة واسقاط التكليف فان قيل انما يحسن ايجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك فلا يحسن ايجابه
قلنا هذا ان استمر في ايجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الاحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين ان يكون
الفعل محرما او واجبا وذلك بان يقال له اختر اما التحريم واما الوجوب وايهما اخترت فلا تختار الا ما المصلحة
فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما بالاباحة وان سلمنا ان المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار يمتنع اختيار المصلحة
في الافعال الكثيرة ولكن ما المانع من ذلك في الافعال القليلة فان قيل انه لانه اما ان يكون قد اوجب عليه اختيار
ما فيه المصلحة او خيره بين المصلحة والمفسدة فان كان الاول فقد كلفه بما لا يطاق حيث اوجب عليه اختيار
المصلحة من غير دليل وان كان الثاني فهو محال على الشارع لما فيه من الاذن في فعل المفسدة وهو خارج عن العدل
قلنا ان اوجب عليه اختيار المصلحة وان كان تكليفا بما لا يطاق فهو جايز على ما سبق تقريره وان خيره بين امرين
فلا يمتنع ذلك كما هو انه يجب عليه الحكم بما اوجبه ظنه من الامارة الظنية وان كان مخطئا من تكذيب المفسدة
كما تقرر قبل واذا جاز ايجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به جاز التخيير بين المصلحة والمفسدة عند
علم المكلف بذلك المسئلة الحادية عشر القايلون بجواز الاجتهاد للنبي عم اختلفوا في جواز الخطاء عليه في
اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع من ذلك وذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة
من المعتزلة الى جوازه لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو المختار ودليله المنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم
الكاذبين وذلك يدل على خطابه في اذنه لهم وقوله تعالى في المفاداة يوم البدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض الى قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب حتى قال النبي عم لو نزل من السماء عذاب
لما نجى منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم ونهى عن المفاداة وذلك دليل على خطابه في المفاداة وقوله تعالى انما
انا بشر مثلكم اثبت المماثلة بينه وبين غيره وقد جاز الخطاء على غيره فكان جايزا
عليه لان ما جاز على الواحد من المثلين يكون جايزا على الاخر واما السنة فما روى عن النبي عم انه قال انما احكم بالظاهر
وانكم لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة
من النار وذلك يدل على انه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الامر وايضا ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه
قال انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني وايضا ما اشتهر عنه عم من نسيانه في الصلوة وتحلله
عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت سهوا فقال النبي عم

ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم واما المعقول فانه لو امتنع وقوع الخطاء منه في اجتهاده اما ان يكون ذلك
لذاته او لامر خارج لا جايز ان يقال بالاول فانا لو فرضناه لم يلزم عنه المحال لذاته عقلا وان كان لامر
خارج فالاصل عدمه على مدعيه بيان فان قيل ما ذكرتموه معارض من ثلثة اوجه الاول انا لو امرنا باتباع حكمه
على ما قال تعم فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما فلو جاز عليه الخطاء في حكمه لكنا قد امرنا باتباع الخطاء والشارع لا يامر بالخطاء الثاني ان الامة اذا اجمعت
على حكم مجتهد فيه كان اجماعهم معصوما عن الخطاء كما سبق بيانه فلو جاز على النبي عم الخطاء في اجتهاده لكانت
الامة اعلا رتبة منه وذلك محال الثالث ان المقصود من البعثة واظهار المعجزة اتباع النبي عم في الاحكام
الشرعية اتامة لمصالح الخلق فلو جاز عليه الخطاء في حكمه لاوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه وذلك
مما يخل بمقصود البعثة وهو محال والجواب عن الاشكال الاول انه يلزم على ما ذكروه امر الشارع للعامي باتباع
قول المفتي مع جواز خطابه فما هو جوابهم في صورة الالتزام فهو جواب لنا في محل النزاع وعن الاشكال الثاني
ان من الناس من منع من تصور انعقاد الاجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطاء فيه ومنهم من
جوزه ومع ذلك مخالفته ولامكان الخطاء فيه كما سبق ذكره في مسائل الاجماع وبتقدير التسليم لانعقاد
الاجماع عن اجتهاد وامتناع الخطاء فيه فلا مانع ولا يلزم من ذلك علو رتبة الامة على رتبة النبي عم مع اختصاصه
بالرسالة وكون عصمة اجماع الامة مستفادة عن قوله وانه للشارع المتبع واهل الاجماع متبعون له ومامورون
باوامره منهيون بنواهيه ولا كذلك بالعكس وعن الثالث ان المقصود من البعثة انما هو تبليغه عن الله تعالى
اوامره ونواهيه والمقصود من اظهار المعجزات اظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى و
ذلك مما لا يتصور خطاه فيه بالاجماع ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاد فانه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا
بطريق التبليغ بل يحكم فيه حكم غيره من المجتهدين فتطرق الخطاء اليه في ذلك لا يوجب الاخلال بمعنى البعثة
والرسالة المسئلة الثانية عشر اختلفوا في النافي هل عليه دليل ام لا فمنهم من قال لا دليل عليه وسواء كان
ذلك من القضايا العقلية او الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان النافي اما ان يكون نافيا بمعنى ادعائه
عدم علمه بذلك وظنه او مدعيا للعلم او الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا
يلزمه ذلك كما لا يطالب في دعواه اني لست احد ولا جايعا ولا ما او لا بردا الى غير ذلك وان كان الثاني فلا
يخلو اما ان يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة او لا بطريق الضرورة فان كان الاول فلا دليل ايضا لانه ان كان صادقا
في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه للضرورة فلا يطالب
بالدليل ايضا ما ادعى حصوله عن نظر ولا يكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة
في ذلك والنظر يحتمل منعه له وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة فلا يخلو اما ان لا يكون تحصله لا بطريق

مفضٍ اليه او بطريق يفضي اليه لا جائز ان يقال بالاول لان حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي
اليه محال وان كان الثاني فلا بد منه ولمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه والا كان قد كتم علما
نافعا مست الحاجة الى اظهاره ودخل تحت قوله ع من كتم علما نافعا فقد سيا معقدا من النار ولانه لا فرق
في ذلك دعوى الاثبات والنفي وقد وجب على مدعي الاثبات ذكر الدليل ففي دعوى النفي كيف وان الاجماع
منعقد على ان من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه انه يجب عليه اقامة الدليل وان كان حاصل دعوى الوحدانية
نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية لهذا نبه الله تعالى على نفي الهة غير الله على الدليل
في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الآية فان قيل ماذا تقولون فيما اذا ادعى انه نبي ولم يقم على دعواه
بينة هل يلزم المنكر لنبوته اقامة الدليل على انه ليس بنبي او لا يلزم وكذلك من انكر وجوب صلاة سادسة او
صوم شوال او المدعى عليه بحق اذا انكر ما ادعي عليه به هل يلزمه اقامة الدليل على ما نفاه ام لا ان قلتم
بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا فقد خصصتم غير ضرورية وفيه تسليم محل النزاع قلنا النافي
في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل يدل على النفي غير انه قد يكتفى بظهوره عن ذكره وهو البقاء على النفي
الاصلي واستصحاب الحال مع عدم القاطع له وهو ما يدل على النبوة وما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب
صوم شوال وشغل الذمة واذا قيل ان النافي عليه دليل فالدليل المساعد في ذلك اما النص وارد عن الشارع
يدل على النفي او اجماع من الامة اما التمسك باستصحاب النفي الاصلي وعدم الدليل المغير القاطع واما
الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلفوا فيه بناء
على اختلاف في جواز تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل

الباب الثاني في التقليد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل اما
التقليد فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة وهو ماخوذ من تقليد بالقلادة وجعلها في عنقه
وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وعلى هذا فالرجوع الى قول النبي والى ما اجمع عليه اهل
العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليدا لعدم عروه عن
الحجة الملزمة اما في قبول قول الرسول فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ووجوب قبول الاجماع قول الرسول
ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين الاجماع على ذلك وان سمي ذلك تقليدا بعرف الاستعمال فلا مشاحة في
اللفظ **واما** المفتي فلا بد وان يكون من اهل الاجتهاد وانما يكون كذلك بان يكون عارفا بالادلة العقلية
كادلة حدوث العالم وان له واحدا متصفا بما يجب له من صفات الكمال والجلال منزها عن صفات النقص
والخلل وانه ارسل محمدا م وايده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه الاحكام الشرعية وان
يكون مع ذلك عارفا بالادلة السمعية وانواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالتها والناسخ والمنسوخ منها

والمعارضات

والمعارضات وجهات الترجيح فيها وكيفية استثمار الاحكام منها على ما سبق تعريفه وان يكون عدلا ثقة حتى
يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية ويستحب له ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة الى معرفة
الشرعية لا لجهة الرياء والسمعة متصفا بالسكينة والوقار ليرغب المستمع في قبول ما يقول كافا نفسه عما في ايدي
الناس حذرا من التنفير عنه واما المستفتي فلا يخلو اما ان يكون عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد او لم يكن كذلك
فان كان الاول فكان قد اجتهد في المسألة واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده وان لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين
فيما ادى اليه اجتهاده وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل وما هو المختار وان لم يكن من اهل الاجتهاد
فلا يخلو اما ان يكون عاميا صرفا لم يحصل له شيء من العلوم التي يترقى بها الى رتبة الاجتهاد او انه قد ترقى عن رتبة
العامية بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد فان كان الاول فقد اختلف في جواز اتباعه لقول
المفتي والصحيح ان وظيفته اتباع قول المفتي على ما ياتي وان كان الثاني فقد تردد ايضا فيه والصحيح ان
حكمه حكم العامي واما ما فيه الاستفتاء فلا يخلو اما ان يكون من القضايا العقلية او الظنية الاجتهادية فان كان
الاول فقد اختلف في جواز اتباع قول الغير فيه ايضا والحق امتناعه كما ياتي وان كان الثاني فهو المخصوص بجواز
الاستفتاء وجواز اتباع قول المفتي واذ اتينا على ما حققنا فلنرجع الى المسائل المتشعبة عنه وهي ثمان مسائل

المسألة الاولى اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة باعتقاد وجود الرب عز وجل وما يجوز
عليه وما يجب له وما يستحيل عليه فذهب عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية الى جوازه
وربما قال بعضهم انه الواجب على المكلف وان النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام وذهب الباقون الى المنع منه
وهو المختار لوجوه الاول ان النظر واجب وفي التقليد ترك الواجب فلا يجوز ودليل وجوبه لما نزل قوله تعالى ان
في خلق السموات والارض الآية قال ع ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والتفكر
فيها فدل على وجوبه الثاني ان الاجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز
فالتقليد اما ان يقال انه محصل للمعرفة او غير محصل لها القول بانها محصل للمعرفة ممتنع لوجوه الاول ان المفتي
بذلك غير معصوم ومن لا يكون معصوما لا يكون خبره واجب الصدق وما لا يكون واجب الصدق فخبره لا يفيد
العلم الثاني انه لو كان تقليد يفيد العلم لكان العلم حاصلا لمن قلد في حدوث العالم ولمن قلد في قدمه وهو
محال لافضائه الى الجمع بين كون العالم قديما وحادثا الثالث انه لو كان تقليد مفيدا للعلم فالعلم بذلك
اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يكون ضروريا والا لما خالف فيه اكثر العقلاء فانه لو خلي
الانسان ودواعي نفسه من مبدا نشوه لم يجد ذلك من نفسه اصلا والاصل عدم الدليل المفضي
اليه فمن ادعاه لا بد له من بيانه الوجه الثالث من الوجوه الاول ان التقليد مذموم شرعا فلا يكون جائزا

غيرنا انا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد فيما ذكرناه من الصور وفيما سبق لقيام الدليل على ذلك ولولا عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه فيبقى على مقتضى الاصل وفي بيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية ان قوم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ذكر ذلك في معرض الذم لهم فان قيل ما ذكرتم معارض من وجوه الاول ان النظر غير واجب لوجوه الاول انه منهي عنه ودليل النهي عنه الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدل فكان منهيا عنه واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسئلة القدر وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا وقال عليه السلام عليكم بدين العجائز وهو ترك النظر ولو كان النظر واجبا لما كان منهيا عنه الثاني انه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقا ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقا ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان النظر في ذلك واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه الثالث انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة والتابعين والى زماننا هذا الانكار على من كان في زمانهم من العوام ممن له ليس اهلية النظر على ترك النظر مع انهم اكثر الخلق بل كانوا حاكمين باسلامهم مقربين لهم على ما هم عليه الرابع لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجبا فاما ان يجب على العارف او على غير العارف والاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل والثاني يلزم منه ان يكون الجهد بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولانه يلزم منه توقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه وهو دور المعارضة الثانية ان النظر مظنة الوقوع في الشبهات واضطراب الاراء والخروج الى الضلال بخلاف التقليد فكان سلوك ما هو اقرب الى السلامة اولى ولهذا صادفنا اكثر الخلق على ذلك فكان اولى بالاتباع الثالثة ان ادلة الاصول فيما يرجع الى الغموض والخفاء اشد من ادلة الفروع واذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها دفعا للحرج فلان يجوز ذلك في الاصول اولى الرابعة ان الاصول والفروع قد استويا في التكليف بهما وقد جاز التقليد في الفروع فكذلك في الاصول والجواب عن المعارضة الاولى بمنع النهي عن النظر واما الاية فالمراد بها انما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق ودليله قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مأمورا به تعالى كيف يكون النظر منهيا عنه وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض اورد ذلك في معرض الثناء والمدح والمنهي عنه لا يكون ممدوحا عليه وبه يخرج الجواب عن نهيه عن النظر في مسئلة القدر وقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز لم يثبت ولم يصح وان صح فيجب حمله على التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل قولهم لم ينقل عن احد من الصحابة النظر في ذلك يلزم

منه نسبة الصحابة الى الجهل بمعرفة الله تعالى مع كون الواحد منا عالما بذلك وهو محال واذا كانوا عالمين بذلك فليس العلم بذلك من الضروريات فتعين اسناده الى النظر والدليل وانما لم ينقل عنهم المناظرة في ذلك لصفاء اذهانهم وصحة عقائدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك وحيث نقل عنهم ذلك في الفروع فلكونها اجتهادية والظنون فيها متفاوتة بخلاف المسائل القطعية قولهم ان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة لم ينكروا على العامة ترك النظر قلنا انما لم ينكروا ذلك لان معرفة الواجبة كانت حاصلة لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة الجملة من جهة التفصيل قولهم ان وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى انما يلزم ذلك ان لو كان الجهل مقدورا للعبد وهو غير مسلم قولهم يلزم منه الدور لا نسلم ذلك فان الوجوب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر كما سبق في مسئلة شكر المنعم قولهم ان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات قلنا فاعتقاد من يقلده اما ان يكون عن تقليد او نظر ضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول فالكلام في مقلده كالكلام فيه وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة وهو احتمال الكذب من يقلده فيما اخبر به بخلاف النظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره قولهم ان التقليد عليه الاكثر والسواد الاعظم قلنا ذلك لا يدل على انه اقرب الى السلامة ان التقليد في العقائد المضلة اكثر من الصحابة على ما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وقال تعالى وقليل ما هم وقال عليه السلام تفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة واحدة ناجية والباقي في النار وانما كان كذلك لان ادلة الحق دقيقة غامضة لا يطلع عليها سوى اصحاب الاذهان الصافية والعقول الراجحة مع المبالغة في الجد والاجتهاد وذلك مما يندر ويقل وقوعه قولهم ان ادلة الاصول اخفى فكان التقليد فيها اولى من الفروع وليس كذلك فان المطلوب من الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل من التقليد بخلاف الفروع فان المطلوب منها الظن وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الاصول وبه يكون الجواب عن المعارضة الاخيرة ايضا

المسئلة الثانية العامي ومن ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين ومنع من ذلك بعض معتزلة البغداديين وقال لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ونقل عن الجبائي انه اباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس والمختار انما هو المذهب الاول ويدل عليه النص والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا كان متناولا لبعض ما لا يعلم بعينه او لا بعينه الاول غير ماخوذ من دلالة اللفظ والثاني يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الامر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس

بمعلوم فادنى درجات قوله فاسئلوا الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم واما الاجماع فهو انه لم يزل العامة
في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعلماء
منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على
جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا واما المعقول فهو ان من ليس له اهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية
اما ان لا يكون متعبدا بشيء وهو خلاف الاجماع من الفريقين وان كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل
المثبت للحكم او بالتقليد والاول ممتنع لان ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث
والاشتغال عن المعايش وتعطيل الصنائع والحرف وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع الاجتهاد والتقليد
راسا وهو من الحرج والاضرار المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وهو عام في كل حرج وضرار ضرورة كونه نكرة في سياق النفي غير انا خالفناه في امتناع التقليد في اصول الدين
لما بيناه من الفرق في مسئلة امتناع التقليد في اصول الدين ولان الوقايع الحادثة الفقهية اكثر باضعاف كثيرة
من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر فبقينا فيما عدا
ذلك عاملين بقضية الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها فان قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالتقليد قول بما لا يعلم فكان
منهيا عنه وايضا قوله تعالى حكاية عن قوم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ذكر ذلك في معرض
الذم فالتقليد والمذموم لا يكون جائزا واما السنة فما روي عنه عم انه قال طلب العلم فريضة على كل مسلم وقوله عم
اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له والنصان عامان في الاشخاص وفي كل علم وهما يدلان على وجوب النظر واما المعقول
فمن وجهين الاول ان العامي لو كان مامورا بالتقليد فلا يامن من ان يكون من قلده مخطئا في اجتهاده وانه
كاذب فيما اخبر فيكون العامي مامورا باتباع الخطا والكذب وذلك على الشارع ممتنع الثاني ان الاصول
والفروع مشتركة في التكليف بها فلو جاز التقليد في الفروع لمن ظهر صدقه فيما اخبر به لجاز ذلك في الاصول
والجواب عن الاية الاولى انها مشتركة الدلالة فان النظر ايضا والاجتهاد في المسائل الاجتهادية قول بما
ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احد الامرين وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما كيف ويجب حملها على ما لا نعلم
فيما يشترط فيه العلم نقليا لتخصيص العموم بما فيه من موافقة ما ذكرناه من الادلة وعن الاية الثانية بوجوب
حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة وعن السنة بوجوب حملها على ذم
التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة وعن الحجة الاولى انه متروك بالاجماع في
محل النزاع فان القائل فيه قايلان قايل بان الواجب التقليد وقائل ان الواجب انما هو النظر والعلم غير مطلوب
فيها اجماعا وعن الثاني لا نسلم دلالته على الوجوب على ما سبق تعريفه وان دل على وجوب الاجتهاد لكنه لا عموم له

بالنس

بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان كان عاما بلفظه لكن يجب حمله على من له اهلية
الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة وعن الوجه الاول من المعقول انه وان اجتهد العامي
فلا يامن من وقوع الخطا منه بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته والمحذور يكون مشتركا وعن الوجه الثاني
ما سبق من الفرق **المسئلة الثالثة** القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه
لمن عرفه بالعلم واهلية الاجتهاد والعدالة بان يراه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد
فيه وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك واختلفوا في جواز الاستفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة
والحق امتناعه على مذهب الجمهور وذلك لانه لا يامن اذ يكون حال المسئول كحال السائل في العامية المانعة
من قبول القول ولا يخفى ان احتمال العامية قائم بل هو ارجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد نظرا الى ان الاصل
عدم ذلك وان الغالب انما هو العوام وان اندراج من جهلنا حاله تحت الغالب اغلب على الظن ولهذا امتنع قبول
قول المدعي الرسالة وقبول قول الراوي والشاهد اذا لم يقم دليل على صدقه فان قيل اذا لم يعرف الاهلي العامي
السائل عدالة المفتي فلا يخلو اما ان يقال انه يجب عليه البحث عن عدالته او لا يجب فان قيل بالاول فهو خلاف
ما الناس عليه في العادة من غير نكير وان قيل بالثاني فلا يخفى ان احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة عند
ذلك فاحتمال صدقه فيما يخبر به مقاوم لاحتمال كذبه وعند ذلك اما ان يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة
جوازه مع الجهل بالعلم اولى يلزم فان لم يلزم فما الفرق وان لزم فهو المطلوب قلنا لا نسلم جريان العادة بما ذكروه
عند ارادة الاستفتاء وعلى هذا فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قبول قول عدل او عدلين
وان سلمنا انه لا يحتاج الى البحث عن ذلك فالفرق ظاهر وذلك لان الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم
والاجتهاد انما هو العدالة وهو كاف في افادة الظن ولا كذلك باقي العلم لانه ليس الاصل في كل انسان ان يكون
عالما مجتهدا ولا الغالب ذلك ايضا **المسئلة الرابعة** اذا استفتى العامي عالما في مسئلة فافتاه ثم حدث
مثل تلك الواقعة فهل يجب على المفتي ان يجتهد لها ثانيا او يعتمد على الاجتهاد الاول اختلفوا فيه فمنهم
من قال لا بد من الاجتهاد ثانيا لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يكن اطلع فيه اولا ومنهم
من قال لا حاجة الى اجتهاد اخر لان الاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا والمختار انما هو التفصيل
وهو انه اما ان يكون ذاكرا للاجتهاد الاول او لم يكن ذاكرا له فان كان الاول فلا حاجة الى اجتهاد اخر
كما لو اجتهد في الحال وان كان الثاني فلا بد من الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد **المسئلة الخامسة** اختلفوا
فانه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم
وجوزه اخرون وهو المختار وذلك لانه لو امتنع لامتنع اما لذاته محال عقلا وان كان الثاني فالاصل عدمه
وعلى مدعيه بيانه فان قيل دليل امتناعه النص والمعقول اما النص فقوله عم لا تزال طائفة من امتي على

الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وايضا ما روى عنه ع انه قال واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله
السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا
افسد الناس وايضا قوله ع العلماء ورثة الانبياء ولو حرم الامم بالوراثة هذه الامة واحق الانبياء بالارث
العلم عنه نبي هذه الامة واما المعقول فمن وجهين الاول ان التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض على
الكفاية بحيث اذا اتفق الكل على تركه اثموا فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطاء وهو
ممتنع لما سبق الثاني ان طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه
في معرفة الاحكام افضى الى تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وذلك ممتنع لانه على خلاف عموم ما سبق من النصوص
والجواب عما ذكروه من النصوص انها معارضة بما يدل على نقيضها فمن ذلك قوله ع بدا الاسلام غريبا وسيعود كما
بدا وقوله ع ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله ع تعلموا الفرايض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقوله ع لتركبن سنن من كان
قبلكم حذو القذة بالقذة وقوله ع خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر
لا يعبا الله بهم واذا تعارضت النصوص سلم لنا ما ذكرناه من الدليل اولا وما ذكروه من الوجه الاول من المعقول
فجوابه ان يقال متى يكون التفقه والتاهل للاجتهاد فرضا على الكفاية في كل عصر مع تحقق من سبق من المجتهدين في العصر
الاول بالعمل الاول المغلب على الظن واذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك وهذا هو
الجواب عن الوجه الثاني من المعقول ايضا **المسئلة** السادسة من ليس بمجتهد هل يجوز له الفتوى
بمذهب غيره من المجتهدين كما هو المعتاد في زماننا هذا اختلفوا فيه فذهب ابو الحسين البصري وجماعة
من الاصوليين الى المنع من ذلك لانه انما يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جازت الفتوى بطريق الحكاية
عن مذهب الغير لجاز ذلك للعامي وهو محال مخالف للاجماع ومنهم من جوزه ان ثبت ذلك عنده بنقل من
يوثق بقوله والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلعا على ماخذ المجتهد المطلق الذي
يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه واقواله متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك
كان له الفتوى تمييزا له عن العامي ودليله على انعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من
الفتوى وان لم يكن كذلك فلا **المسئلة** السابعة اذا حدثت للعامي حادثة واراد الاستفتاء عن حكمها فاما
ان يكون في البلد مفت واحد او اكثر فان كان الاول وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله وان كان الثاني
فقد اختلف الاصوليون فمنهم من قال لا يتخير بينهم حتى ياخذ بقوله من شاء منهم بل يلزمه الاجتهاد في اعيان
المفتين في الاورع والادين والاعلم وهو مذهب احمد بن حنبل وابن سريج والقفال من اصحاب الشافعي وجماعة
من الفقهاء والاصوليين مصيرا منهم الى ان قول المفتين امارات يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل

وتعرف

وتعرف اجوبتها ويسال عنها فمن اجابه او كان اكثر اصابة اتبعه او بان يظهر ذلك بالشهرة والتسامع ولان
طريق معرفة هذه الاحكام انما هو الظن والظن في تقليد الاعلم والادين اقوى فكان المصير اليه اولى وذهب
القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء وسواء تساووا
او تفاضلوا وهو المختار ويدل على ذلك ان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين فان الخلفاء
الاربعة كانوا اعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ولهذا قال ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ قال ع اقضاكم علي وافرضكم زيد واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وكان فيهم العوام
ومن فرضه اتباع المجتهدين والاخذ بقولهم لا غير ومع ذلك لم ينقل عن احد من الصحابة والسلف تكليف
العوام الاجتهاد في اعيان المجتهدين ولا انكر احد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الافضل ولو كان
ذلك غير جايز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم انكاره والمنع منه ويتايد ذلك بقوله ع اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم اولى **المسئلة** الثامنة
اتبع العامي لبعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك
الى غيره وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فيه فمنهم من منع ومنهم من اجازه وهو الحق نظرا الى
ما وقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة وانه لم ينقل عن احد من السلف الحجر على
العامة في ذلك ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة اهماله والسكوت عن الانكار عليه ولان كل مسئلة لها
حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى الا بعد سؤاله فكذلك في المسئلة الاخرى واما اذا عين
العامي مذهبا معينا كمذهب الشافعي وابي حنيفة او غيره وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ
بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه فجوزه قوم نظرا الى ان التزامه لمذهب معين غير ملزم له ومنع من
ذلك اخرون لانه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة والمختار انما هو
التفصيل وهو ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله به فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع
من اتباع غيره فيها **القاعدة** الرابعة في الترجيحات وتشتمل على مقدمة وبابين اما المقدمة ففي بيان معنى
الترجيح ووجوب العمل بالراجح وما فيه الترجيح اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على
المطلوب مع معارضتهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر فقولنا اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع
معارضتهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر عما ليس بصالحين للدلالة او احدهما صالح والاخر ليس بصالح فان الترجيح
انما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية للامرين او احدهما وقولنا المتعارضين احتراز عن
الصالحين الذين لا تعارض بينهما فان الترجيح انما يطلب عند التعارض لا مع عدمه وهو عام للمتعارضين مع التوافق
في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس كما ياتي والمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة

في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا ما يوجب العمل باحدهما واهمال الاخر احترازا عما اختص به احد
الدليلين عن الاخر من الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل له في التقوية والترجيح واما ان العمل بالدليل
الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقايع المختلفة على وجوب تقديم الراجح
من الظنيين وذلك كتقديم خبر عايشة في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة في قوله انما الماء من الماء وما روت
عن النبي عم انه يصبح جنبا وهو صايم على ما رواه ابو هريرة من قوله عم من اصبح جنبا فلا صوم له لكونها اعرف بحال
النبي عم وكانوا لا يعدلون الى الاراء والاقيسة الا بعد البحث عن النصوص والياس منها ومن فتش عن احوالهم
ونظر في وقايع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنيين دون اضعفهما
ويدل على ذلك ايضا تقرير النبي عم معاذا حين بعثه الى اليمن قاضيا على ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض كما سبق
تقريره غير مرة ولانه اذا كان احد الدليلين راجحا فالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح والاصل تنزيل التصرفات
الشرعية منزلة التصرفات العرفية ولهذا قال عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان قيل ما ذكرتموه
معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل وايضا
قوله عم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السراير والدليل المرجوح قوله ظاهر فجاز العمل به واما المعقول فهو ان
الامارات الظنية المتعارضة لا تزيد على البينات المتعارضة والترجيح غير معتبر في البينات حتى انه لا يقدم
شهادة الاربعة على شهادة الاثنين قلنا اما الاية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول
بوجوب العمل بالترجيح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره واما الخبر فيدل على جواز العمل بالظاهر و
الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة مخالفته
للراجح فلا يكون ظاهرا فيه واما المعقول فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة بل عندنا يقدم قول الاربعة
على قول الاثنين على راي لنا وان سلمنا انه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة فانما كان لان المتبع في ذلك انما
هو اجماع الصحابة وقد الف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادلة دون باب الشهادة واما ما فيه الترجيح
فهو طرق الموصلة الى المطلوبات وهي تنقسم الى قطعي وظني اما القطعي فلا ترجيح فيه لان الترجيح لا بد وان
يكون موجبا لتقوية احد الطريقين المتعارضين على الاخر والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان
فلا يطلب فيه الترجيح ولان الترجيح انما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي لانه اما ان يعارضه
قطعي او ظني الاول محال لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات او امتناع العمل بهما وهو جمع
بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الاخر ولا اولوية مع التساوي والثاني ايضا محال لامتناع ترجح الظني
على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف وان الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح فلم يبق سوى
الطرق الظنية والطرق الظنية منقسمة الى شرعية وعقلية وليس من غرضنا بيان العقلية بل الشرعية

وهي

وهي اما ان تكون موصلة الى الظن بامر مفرد وهي الحدود او الظن بامر مركب وهي الادلة الشرعية من الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستدلال كما سبق تحقيقه فلنرسم في الترجيحات كل واحد من الطريقين بابا

الباب الاول في ترجيحات طرق الموصلة الى التصديقات الشرعية والتعارض اما ان يكون بين منقولين
او معقولين او منقول ومعقول فلنرسم في كل واحد قسما **القسم الاول** في التعارض الواقع بين
منقولين والترجيح بينهما منه ما يعود الى السند ومنه ما يعود الى المتن ومنه ما يعود الى المدلول ومنه ما
يعود الى امر خارج فاما ما يعود الى السند فمنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى المروي
ومنه ما يعود الى المروي عنه فاما ما يعود الى الراوي فمنها ما يعود الى نفسه ومنها ما يعود الى تزكيته فاما ما يعود
الى نفس الراوي فترجيحات الاول ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر فروايته اكثر يكون مرجحا خلافا للكرخي
لانه يكون اغلب على الظن من جهة ان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر ابعد من احتمال وقوعه
في العدد الاقل ولان خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت
اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا فانه لما كان حد الواجب بالزنى من اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة
عليه اكثر عددا من غيره وان النبي عم لم يعمل بقول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبره بذلك ابو بكر وعمر
ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي عم اطعم الجدة السدس حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى
حتى اعتضد بخبر ابي سعيد الخدري الثاني ان يكون راوي احد الخبرين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف
الاخر وانه اشهر بذلك فروايته مرجحة لان سكون النفس اليه اشد والظن بقوله اقوى الثالث ان يكون
احد الراويين اعلم واضبط من الاخر واورع واتقى فروايته ارجح لانها اغلب على الظن الرابع ان يكون احد الراويين
حالة روايته ذاكرا للرواية عن شيخه غير معتمد في ذلك على نسخة سماعه او خط نفسه بخلاف الاخر فهو ارجح
لانه يكون ابعد عن السهو والغلط الخامس ان يكون احد الراويين قد عمل بما روى والاخر خالف ما رواه فمن لم
يخالف روايته اولى لكونه ابعد عن الكذب بل هو اولى من رواية من لم يظهر منه العمل بروايته السادس
ان يكونا مرسلين وقد عرف من احد الراويين انه لا يروي عن غير العدل كابن المسيب ونحوه بخلاف الاخر
فرواية الاول تكون اولى السابع ان يكون راوي احد الخبرين مباشرا لما رواه والاخر غير مباشر فرواية المباشر
تكون اولى لكونه اعرف بما روى وذلك كرواية ابي رافع ان النبي عم نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية
ابن عباس انه نكحها وهو حرام لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها عن رسول الله الثامن ان
يكون احد الراويين هو صاحب القصة كما روت ميمونة انها قالت تزوجني رسول الله ونحن حلالان فانها تقدم
على رواية ابن عباس لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها به خلافا للجرجاني من اصحاب ابي حنيفة
التاسع ان يكون احد الراويين اقرب الى النبي عم حالة سماعه من الاخر فروايته تكون اولى وذلك كرواية ابن عمر افراد

النبي ص فانها مقدمة على رواية من روى عنه بعد لانه ذكر انه كان تحت ناقته حين لقي النبي ص وانه سمع
احرامه بالافراد العاشر اذا كان احد الراويين من كبار الصحابة والاخر من صغارهم فرواية الكبار ارجح لان الغالب
انه يكون اقرب الى النبي ص حالة السماع لقوله ع ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ولانه محافظة على منصبه
في حد التحرز عن الكذب اكثر من الصغير الحادي عشر اذا كان احد الراويين متقدم الاسلام على الراوي الاخر
فروايته اولى اذ هي اغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه الثاني عشر ان يكون الراويين فقيها والاخر غير
فقيه او هو افقه او اعلم بالعربية فخبره يكون مرجحا لكونه اعرف بما يرويه لتمييزه بين ما لا يجوز الثالث عشر ان يكون احد
الراويين افطن واذكى واكثر تيقظا من الاخر فروايته اولى لكثرة ضبطه الرابع عشر ان يكون احد الراويين يرويه
عن حفظ والاخر عن كتاب فالراوي عن الحفظ اولى لكثرة ضبطه الخامس عشر اذا كان احد الراويين مشهور النسب
بخلاف الاخر فروايته اولى لان احترازه عما يوجب نقص منزلة المشهور يكون اكثر السادس عشر اذا كان في رواة احد
الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الاخر فالذي لا يلتبس اسمه اولى لانه اغلب على الظن السابع عشر
ان يكون احد الراويين قد تحمل روايته في زمن الصبى والاخر في زمن البلوغ فرواية البالغ اولى لكثرة ضبطه واما ما
يعود الى التزكية فمن جهات الاول ان يكون المزكي لاحد الراويين اكثر من الاخر او ان يكون المزكي له اعدل واوثق
من الاخر فروايته مرجحة لانها اغلب على الظن الثاني ان يكون تزكية احدهما بصريح المقال والاخر بالرواية عنه او
بالعمل بروايته او الحكم بشهادته فرواية من يزكيه بصريح المقال راجحة على غيره لان الرواية قد تكون عمن ليس
بعدل وكذلك العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد يكون بغيرها وهو موافق لهما ولا يكون ذلك بهما ولا كذلك
التزكية بصريح المقال الثالث ان يكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته والاخر بالرواية عنه فرواية المعمول
بشهادته اولى لان الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى الحكام حرج والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها ولهذا
قبلت رواية الواحد والمراة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع مع انكار الاصل لها بعض الاداء عنه على ذكر الاصل
بخلاف الشهادة الرابع ان تكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية عنه فالاول ارجح لان الغالب
من العدل انه لا يعمل برواية غير العدل ولا كذلك في الرواية لان كثيرا ما يروي العدل عمن لو سئل عنه بجرحه
او يتوقف في حاله وبالجملة فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل
بدليل غيره وان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم الاطلاع عليه واما ما يعود الى نفس الرواية فمن جهات
الاول ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتيقنه ارجح من الاحاد لكونه مظنونا الثاني ان يكون
احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا فالمسند اولى لتحقق المعرفة براويه والجهل براوي الاخر ولهذا تقبل شهادة الفرع
اذا عرف شاهد الاصل ولا تقبل اذا شهد مرسلا فان قيل الراوي اذا كان عدلا ثقة وارسل الخبر فالغالب انه لا يكون
الا مع الجزم بتعديل من روى عنه والا كان ذلك تلبيسا على المسلمين وهو بعيد في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر

المروي عنه فانه غير جازم بتعديله فكان المرسل اولى قلنا التلبيس انما يلزم من روايته عمن لم يذكره اذا لم يكن
في نفس الامر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله وانما يجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور كيف
وانه لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول لكونه تعديلا مطلقا وان كان مقبولا فانما يقبل اذا كان مضافا الى
شخص معين لم يعرف بفسق واما اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق
قد جهله الراوي ثم ولو كان تعديلا مقبولا الا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال وقد عدل بمثل ذلك التعديل
او علامته كان قبول قوله اولى واغلب على الظن وعدم جزم الراوي بعدالة المروي عنه اذا كان مصرحا به دون
جزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المنكر بتعديل غيره لا يكون موجبا للترجيح بل من ظهرت
عدالته بطريق متفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه الثالث ان يكون احد الخبرين من مراسيل
التابعين والاخر من مراسيل تابعي التابعين فما هو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي انه لا يروي
عن غير الصحابي وعدالة الصحابي بما ثبت من ثناء النبي ص وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن
من العدالة في حق غيرهم من المتاخرين ولهذا قال ع خير القرون القرن الذي انا فيه وقال ع اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم الرابع ان يكون احدهما معنعنا وطريق ثبوت الاخر الشهرة مع عدم
النكير والاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمعنعن اولى لكونه اغلب على الظن اما بالنسبة الى الطريق الاول فلما
في عدم النكير من حمله على انه عليه برواية العدل واما بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه اسلم عن الغلط والتلبيس وابعد
عن التبديل والتصحيف الخامس ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين
فالمسند الى كتب المحدثين اولى من جهة ان احتمال تطرق الكذب اليه داخل في صنعة المحدثين وان لم يكن
من كتبهم المشهورة بهم والمنسوبة اليهم ابعد من احتمال تطرقه الى ما اشتهر وهو غير منسوب اليهم ولهذا
فان كثيرا ما اشتهر مع كذبه ورده المحدثين له السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم
والبخاري والاخر مسند الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور
بالصحة اولى السابع ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ او باجازته
او مناولته له او الخط في كتاب فالرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه
الثامن ان يكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة غير كافية وهو ان يقال
خذ من هذا الكتاب فما لم يقل معه وحدث به عني فقد سمعته من فلان وعند ذلك فيكون اجازة وزيادة
والاجازة تكون راجحة على رواية خط في الكتاب لان الخطوط قد تشتبه ولا احتمال في نسبة لفظه بالاجازة
اليه وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ على رواية عمن روى عنه اظهر
من دلالة خطه عليها واذا كانت الاجازة اولى من الرواية عن الخط والمناولة اولى من الاجازة كانت المناولة

اولى من الاجازة كانت المناولة اولى من الرواية عن التاسع ان يكون احد المخبرين اعلا اسنادا من الاخر
فيكون اولى لانه كلما قلت الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب العاشر ان يكون احد المخبرين قد
اختلف في كونه موقوفا على الراوي والاخر متفق على رفعه الى النبي م فالمتفق على رفعه اولى لانه اغلب
على الظن الحادي عشر ان يكون رواية احد المخبرين بلفظ النبي م والاخر بمعناه فرواية اللفظ اولى لكونها
اضبط واغلب على الظن بقول الرسول الثاني عشر ان تكون احدى الروايتين بسماع من غير حجاب والاخرى
مع الحجاب وذلك كرواية القسم بن محمد عن عائشة من غير حجاب لكونها عمة له ان بريرة اعتقت وكان
زوجها عبدا فانها تقدم على رواية اسود عنها ان زوجها كان حرا لسماعه عنها مع الحجاب لان الرواية
من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب في السماع وزادت بتيقن عين المسموع منه الثالث عشر اذا
كانت احدى الروايتين مما اختلفت دون الاخرى فالتي لا اختلاف فيها اولى لبعدها عن الاضطراب واما ما يعود
الى المروي فترجيحات الاول ان تكون رواية احد المخبرين عن سماع من النبي م والاخرى عن كتاب فرواية السماع اولى
لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط الثاني ان تكون احدى الروايتين عن سماع من النبي م والاخرى عما جرى في مجلسه
او زمانه خارجا او سكت عنه فرواية السماع اولى لكونها ابعد عن غفلة النبي م وذهوله وعلى هذا الحكم الروايتان
عما جرى في مجلسه وسكت عنه اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه الثالث ان يكون احد الروايتين عما حضره
مع السكوت عنه فالرواية الاخرى فاحضره اعظم يكون ارجح لكون السكوت عنه اغلب على الظن من تقرير الرابع
ان تكون احدى الروايتين عن صيغة النبي م والاخرى عن فعله فرواية الصيغة تكون ارجح لقوة دلالتها وضعف الفعل
ولهذا ان من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف في الصيغ ولان ما لا يفعله النبي م الى الاختصاص
به اقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة ولان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه ولهذا قل ما
يتكلم الانسان بخلاف الفعل الخامس ان يكون احدهما خبرا واحدا فيما تعم به البلوى بخلاف الاخر فالم يعم به البلوى
اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب
وذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله واما
ما لا يعود الى المروي عنه فترجيحات الاول ان تكون احد الراويين قد روى عمن انكر روايته عنه كما في حديث
الزهري بخلاف الراوي الاخر فالم يقع منه انكار المروي عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن الثاني ان
تكون في احد المخبرين قد انكر رواية الفرع عنه انكار نسيان ووقوف والاخر انكار تكذيب وجحود فالاول
اولى لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالثاني واما الترجيحات العائدة الى المتن فالاول منها ان
يكون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي من حيث هو نهي مرجح على الامر لثلثة اوجه الاول ان الطلب فيه الترك
اشد ولهذا لو قدر كل واحد منهما فان اكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة فارغ في النهي

الثاني

الثاني ان محامل النهي وهو ترددّه بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل الامر لترددّه بين الوجوب والندب
والاباحة على بعض الآراء الثالث ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام
العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح الترجيح الثاني ان يكون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر
وان يرجح على المبيح نظرا الى انه ان عمل به لا يضر مخالفة المبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح والترجيح
جانب المامور به الا ان المبيح يترجح على الامر من اربعة اوجه الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد
كما سبق تعريفه فكان اولى الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تاويل الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل
البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يمكن العمل
بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته الامر ورجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به
على تقديرين يكون اولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصودا
مقصودا للمكلف لا يخل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود الترك بتقدير يكون الترك مقصودا
له الترجيح الثالث ان يكون احدهما امرا والاخر خبرا فالخبر يكون مرجحا لثلثة اوجه الاول ان مدلول الخبر متحد
بخلاف الامر على ما سبق فكان اولى لبعده عن الاضطراب الثاني ان الخبر اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه على بعض
الآراء بخلاف الامر الثالث ان العمل بالامر يلزمه محذور الكذب في الخبر من كلام الشارع وهو فوق المحذور اللازم
من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى الترجيح الرابع ان يكون احدهما نهيا والاخر مبيحا فالمبيح يكون مقدما على ما عرف
في الامر الخامس اي ترجيح الخامس ان يكون احدهما نهيا والاخر خبرا فالخبر مقدم على النهي لما عرف في الامر ايضا السادس
ان يكون احدهما مبيحا والاخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني والثالث في الامر اذا عارض الخبر السابع ان يكون
لفظ احدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل متحد المدلول فالمتحد مدلوله اولى لبعده عن الخلل الثامن ان يكون مدلول احدهما
حقيقيا والاخر مجازيا فالحقيقي اولى لعدم افتقاره الى القرينة المخلة بالتفاهم التاسع ان يكونا مشتركين الا ان مدلولات
احدهما اقل من مدلولات الاخر فالاقل اولى لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه العاشر ان يكونا مجازين
الا ان احدهما منقول مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمنقول اولى لعدم افتقاره الى القرينة
الحادي عشر ان يكون مصحح التجوز في احدهما اظهر واشهر من الاخر فهو اولى الثاني عشر ان يكون لفظ احدهما حقيقة
والاخر مجازا غير منقول وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منهما من الترجيح في الامر بطريق الاستقصاء فعليك
باعتباره والالتفات اليه الثالث عشر ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر واشهر فالاشهر راجح الرابع عشر
ان يكون احدى الحقيقتين متفقا عليها والاخرى مختلفا فيها فالمتفق عليه اولى لانه اغلب على الظن الخامس عشر
ان يكون دلالة احدهما غير محتاجة الى اضمار وحذف بخلاف الاخرى فالذي يحتاج الى ذلك اولى لقلة اضطرابه
السادس عشر ان يكون احدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي وكل واحد منهما مستعمل

في الشرع فصحها بظهور ان العمل بالوضع اللغوي يكون اولى لانه من لسان الشارع مع كونه مقرا بالوضع اللغوي
وما هو عرفه ومصطلحه وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي فلا يخفى ان العمل بما هو لسان الشارع
من غير تغيير اولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ولانه ابعد عن الخلاف وهذا بخلاف ما اذا
اطلق لفظا واحدا فكان له مدلول لغوي وقد استعمله الشارع في معنى اخر وصار عرفا له فانه مهما اطلق
الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا
وله موضع في عرفه انه لا يريد به غيره السابع عشر ان يكون العمل باحدهما يلزم منه الجمع بين مجازين والاخر
لا يلزم منه غير مجاز واحد فاولى لانه ابعد عن الاضطراب واقرب الى الاصل الثامن عشر ان يكون احدهما دالا على مطلوبه
من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا من جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن التاسع عشر
ان تكون دلالة احدهما مؤكدة دون الاخرى فالمؤكدة اولى لانه اقوى دلالة واغلب على الظن وذلك كما في قوله م
فنكاحها باطل باطل العشرون ان تكون دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخر بطريق الالتزام فدلالة المطابقة
اولى لانها اضبط الحادي والعشرون ان يكونا دالين بجهة الاقتضاء لان العمل باحدهما في مدلوله ضرورة صدق
المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا كما سبق تعريفه وما يتوقف عليه
صدق المتكلم او وقوع الملفوظ شرعا كما سبق تعريفه عقلا اولى نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع وامتناع مخالفة
المعقول وقرب المخالف في المشروع الثاني والعشرون ان يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يقدر
كون المذكور علة كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب فالذي
لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عبثا اولى من الاخر نظرا الى ان محذور العبث في كلام الشارع والغاية اتم
من محذور المخالفة كدلالة فاء التعليل على امكان تاويلها بغير السببية بل هو اولى من سائر انواع التنبيه
والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور وما دل على العلية بفاء التعقيب لظهورها مقدم على ما عداه
من باقي انواع اقسام التنبيه والايماء الثالث والعشرون ان يكونا دالين بجهة المفهوم الا ان احدهما من
قبيل مفهوم المخالفة والاخر من قبيل مفهوم الموافقة فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
من جهة انه متفق عليه ومختلف في مقابله وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين الاول ان فائدة
مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد والتاسيس اصل والتاكيد فرع فكان مفهوم
المخالفة اولى الثاني ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده
في محل السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له معارض في محل
السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اربعة يكون اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد الرابع والعشرون ان تكون
دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى لترجحها بقصد

المتكلم

المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة الخامس والعشرون ان يكون دلالة احدهما من قبيل الاقتضاء والاخر من قبيل
دلالة التنبيه والايماء فدلالة الاقتضاء اولى لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة
التنبيه والايماء السادس والعشرون ان تكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة
المفهوم فدلالة الاقتضاء اولى لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها ولان ما يعترض دلالة الاقتضاء
من المبطلات اقل مما يعترض المفهوم وبهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم
السابع والعشرون ان تكون دلالة احدهما من قبيل المنطوق ودلالة الاخر من قبيل دلالة غير المنطوق فالمنطوق اولى
لظهور دلالته وبعده عن الالتباس بخلاف مقابله الثامن والعشرون ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا
فالخاص مقدم على العام لثلاثة اوجه الاول انه اقوى في الدلالة واخص بالمطلوب الثاني ان العمل بالعام يلزم
منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تاويله وتخصيصه ولا يخفى ان
محذور التعطيل فوق محذور التاويل الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص
بسبب تاويله وصرفه عن ظاهره الى مجازه ولا يخفى ان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر من تطرق التاويل
الى الخاص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة وبهذا يكون المطلق الدال على
واحد لا بعينه مرجحا على العام التاسع والعشرون ان يكون احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص فالذي
لم يدخله التخصيص اولى لعدم تطرق الضعف اليه وعلى هذا فما كان عاما من وجه يكون مرجحا على ما هو عام
من كل وجه وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو الحقيقي من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه
وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو منطوق من وجه دون وجه وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم
على ما هو حقيقي من وجه دون وجه الثلاثون ان يكونا عامين الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزا والاخر من
قبيل النكرة المنفية فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء بكون الحكم فيه معللا بخلاف النكرة المنفية والمعلل اولى
من غير المعلل وقد يمكن ترجيح دلالة نفي النكرة بان دلالته اقوى ولهذا كان خروج الواحد منه يعد خلفا من الكلام
عند ما اذا قال لا رجل في الدار وكان فيها رجل بخلاف مقابله وبهذا تكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع
اقسام العموم الحادي والثلاثون ان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء والاخر من قبيل اسماء الجموع
فالاول اولى لان اكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ولان الدلالة فيه مشيرة الى الحكم
والعلة بخلاف مقابله وبهذا يكون اولى من باقي اقسام العموم الثاني والثلاثون ان يكون دلالة احدهما من قبيل الجمع
المعرف والاخر من جمع منكر فالمعرف اولى لوجهين الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر فكان
اقوى لقربه الى الوفاق الثاني انه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر فكان اولى ولهذا يخرج المنكر بكونه دالا على عدد
اقل من جمع المعرف فكان اقرب الى الخصوص فكان اولى الثالث والثلاثون ان يكون احدهما اسم جمع معرف والاخر اسم

جنس دخله الالف واللام فاسم الجمع اولى لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف الجمع المعرف فكان
اقوى عموما ولهذا يكون مقدما على من وما الرابع والثلثون اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر
من قبيل من وما فمن وما اولى لعدم احتمالها للعهد واحتمالها تا بلها له الخامس والثلثون ان يكون احد الظاهرين
مضطربا في لفظه بخلاف الاخر فغير المضطرب اولى لانه ادل على الحفظ والضبط السادس والثلثون ان يكون احدهما
قد دل على الحكم وعلته والاخر دل على الحكم دون علته فالدال على الحكم والعلة اولى لانه اقرب الى الايضاح والبيان
السابع والثلثون ان يكون احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى لانه ابلغ في البيان من الفعل وان كان احدهما
قولا وفعلا والاخر قولا فقط فالقول والفعل اقوى لانه في البيان اتم الثامن والثلثون ان يكون احدهما مشتملا
على زيادة لم يتعرض الاخر لها كرواية من روى انه عم كبر في صلوة العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا
لاشتمالها على زيادة علم خفي على الاخر التاسع والثلثون ان يكون احد المتعارضين الظاهرين اجماعا والاخر نصا سواء
كان من الكتاب او السنة فالاجماع مرجح لان النسخ مامون فيه بخلاف النص الاربعون ان يكونا اجماعين ظاهرين
الا ان احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر والاخر لم يدخل فيه سوى اهل الحل والعقد فالذي دخل فيه الجميع اولى
لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف فيه الحادي والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه مع اهل الحل والعقد
الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليين الذين ليسوا فقهاء فرعيين وخرج عنه العوام والاخر بالعكس فالاول
اولى لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها وبهذا المعنى يكون ايضا ما دخل فيه الاصولي
الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه اولى مما هو بالعكس لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تلقي
الاحكام من المنطوق والمفهوم والاوامر والنواهي وغير ذلك الثاني والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع
الذي ليس بكافر بخلاف الاخر فما دخل فيه المجتهد المبتدع اولى لان الظاهر من حاله الصدق ولانه ابعد عن الخلاف
الثالث والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع اولى اذ الخلل في قوله انما هو من جهة كذبه
فيما يقول والخلل في قول من عداه من المذكورين انما هو من جهة جهله وعدم احاطته وعدم كماله ولا يخفى
ان احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق لحرمته وتعلق الاثم به اندر من الخلل الناشئ بسبب الجهل
وعدم الاحاطة الرابع والاربعون ان يكون احد الاجماعين من الصحابة والاخر من التابعين فاجماع الصحابة
اولى للثقة وبعد التهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وابطال الباطل وغلبة جدهم وكثرة اجتهادهم في تمهيد
احكام الشريعة ولانه ابعد عن خلاف من خالف في اجماع غير الصحابة وعلى هذا فاجماع التابعين يكون مقدما
على اجماع من بعدهم لقربهم من العصر الاول ولقوله عم خير القرون قرني الذي انا فيه ثم الذي يليه فاجماعهم
يكون اغلب على الظن الخامس والاربعون ان يكون احد الاجماعين قد انقرض عصره بخلاف الاخر فما انقرض
عصره يكون اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف السادس والاربعون ان يكون احدهما ماخوذا عن انقسام الامة

في مسئلة

في مسئلة من المسائل على قولين فانه اجماع على نفي قول ثالث والاجماع الاخر على اثبات القول الثالث فالاجماع
على ثباته اولى لانه ابعد عن اللبس وعما يقوله المنازع في الاول من وجوه القدح وتيد به من الاحتمالات
السابع والاربعون ان يكون احدهما مسبوقا بالمخالفة بخلاف الاخر فالذي سبق بالمخالفة اولى لانه اغلب على الظن
وابعد عن الخلاف الثامن والاربعون ان يكون احدهما قد رجع بعض المجتهدين فيه عما حكم به موافقا للباقين لدليل
ظهر له بخلاف الاخر فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين اولى لبعده عن المناقضة والخلاف فيه التاسع والاربعون
ان يكون احدهما اجماع الصحابة الا انه لم يدخل فيه غير المجتهدين والاخر من اجماع التابعين الا انه قد دخل فيه
جميع اهل عصرهم فاجماع الصحابة اولى للوثوق بهم ولبعد التهم وزيادة جدهم كما سبق تقريره وفي معنى هذا ان يكون
قد رجع واحد من الصحابة عن الموافقة بخلاف التابعين الخمسون ان يكون احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر الا
انه لم ينقرض عصرهم والاخر بالعكس فما دخل فيه جميع اهل العصر اولى لان غلبة الظن فيه متيقنة واحتمال الرجوع بسبب
عدم انقراض العصر موهوم وفي معناه ان يكون ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع او الاصولي الذي
ليس بفروعي والفروعي الذي ليس باصولي والاخر بخلافه الحادي والخمسون ان يكون احدهما غير ماخوذ من انقسام
الامة على قولين كما سبق الا انه لم ينقرض عصره والاخر بعكسه فالاول اولى نظرا الى ان جهة الاجماع فيه اقوى
بيقين وان رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم وفي معناه اذا كان احد الاجماعين ماخوذا من انقسام
الامة على قولين الا انه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين والاخر بعكسه فالذي لم يكن ماخوذا من انقسام
الامة على قولين اولى لقوة الاجماع واما الترجيحات العائدة الى المدلول فالاول منها ان يكون حكم احدهما الحظر
والاخر الاباحة وهذا مما اختلف فيه فذهب الاكثر كاصحابنا واحمد بن حنبل والكرخي والرازي من اصحاب ابي
حنيفة الى ان الحظر اولى وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى التساوي والتساقط والوجه في ترجيح ما مقتضاه
الحظر ان ملابسة الحرام الموجب للاثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة
حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل قدم التحريم على الاباحة وكذلك اذا طلق بعض نسائه بعينها
ثم انسيها حرم وطء الجميع تقديما للحرمة على الاباحة واليه الاشارة بقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب
الحرام الحلال وقال عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك غير انه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى وهي انا لو عملنا
بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا ولو عملنا بما مقتضاه الاباحة من جهة فقد لا
يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه ان كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف
يكون عالما بها وقادرا على دفعها لعلمه بها بعد لزوم المحذور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف
استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما
مقتضاه الحرمة وبين ما مقتضاه الندب الثاني ان يكون مدلول احدهما الحظر والاخر الوجوب فما مقتضاه التحريم اولى

الوجهين الاول هو الغالب من الحرمة انما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها في تحصيل مصلحة ملازمة للفعل
او تكميلها واهتمام الشارع والعقلا بدفع المفاسد اتم من اهتمامه بتحصيل المصالح ولهذا فان من اراد فعلا لتحصيل
مصلحة يتفرع عنه اذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة تكن دام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات
مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا كانت
ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالرجم المشروع في الزنى المحصن الثاني
ان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت المحافظة عليها اولى وذلك لان مقصود
الحرمة يتاتى بالترك كان ذلك مع القصد له او مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب وايضا فان ترك الواجب
وفعل المحرم اذا تساويا في داعية المطيع اليهما فالترك يكون بالنية واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة
وعدم المشقة في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى بالمحافظة عليها الثالث ان يكون حكم احدهما
الحرمة والاخر الكراهة فالمحرم اولى لمساواته للكراهة في طلب الترك وزيادة عليه بما يدل على اللوم عند الفعل
ولان المقصود منهما انما هو الترك لا يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود
فكانت اولى بالمحافظة وايضا فان العمل بالمحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل
بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل وفيه ابطال دلالة المحرم فلا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون
اولى وبما حققناه في الترجيح المحرم على المقتضي للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضي للندب الرابع ان يكون
حكم احدهما اثباتا والاخر نفيا وذلك كخبر بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل
فالنافي يرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء والمثبت وان كان مرجحا على النافي لاشتماله
على زيادة علم غير ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التاكيد ولو قدرنا تاخره كانت فائدته
التاسيس وفائدة التاسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتاخيره اولى فان قيل المثبت وان كان دافعا لحكم
النافي على تقدير تاخره عنه ودافع لفائدة التاكيد ولو قدرنا تاخر النافي كان مبطلا لفائدة التاسيس
فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا الا انه وان كان فائدة النافي التاكيد على تقدير تقدمه فقد لبث كونه نافيا
لحكم تاسيس وهو الباقي على الحال الاصلي وزيادة ما حصل من النافي من التاكيد ولا كذلك لو كان النافي متاخرا
فانه لا يدفع غير التاسيس وما لا يفضي الى دفع التاسيس مع التاكيد يكون اولى مما يفضي الى دفع الامرين معا
وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي والغالب من
الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير مسلم من جهة ان الحكم الشرعي غير مقصود لذاته وانما هو
مقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها وحكمة الاثبات وان كانت مقصودة فكذلك حكمة النفي فهو معارض ان
الغالب من الشارع على ما هو المالوف منه انما هو التقرير لا التغيير وعلى هذا فالحكم المقرر للنفي الاصلي يكون

اولى من المغير الخامس ان يكون حكم احدهما معقولا والاخر غير معقول فما حكمه غير معقول وان كان ثوابه
بتلقيه اكثر لزيادة مشقة كما نطق به الحديث الا ان مقصود الشارع بشرع ما هو اتم مما ليس بمعقول نظرا الى
سهولة الانقياد وسرعة القبول وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشارع يكون اولى ولهذا كان شرع المعقول
اغلب من شرع غير المعقول حتى انه قد قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما
ظن انه غير معقول المعنى ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق اكثر
منه في غير المعقول فكان اولى وكانت جهة تعلقه اقوى كما ياتي وجه التفصيل فيه في العلل فهو اولى السادس
ان يكون احدهما مشتملا على زيادة لا وجود لها في الاخر كوجوب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب فالموجب للزيادة
يكون اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق الاخر فيما دل عليه من وجوب الجلد واجزائه عن
نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة وما لا يفضي الى
ابطال حكم الدليل اولى مما يفضي الى الابطال ولان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير ماخوذة من منطوق
اللفظ ووجوب الزيادة ماخوذ من منطوق اللفظ ومخالفة ما ليس بمنطوق للمنطوق اولى من العكس لما تقدم
السابع ان يكون موجبا احدهما الحد والاخر الدرء فالدارئ يكون اولى نظرا الى ما حققناه في ترجيح ما حكمه النفي
على ما حكمه الاثبات ولان الخطا ولان الخطا في نفي العقوبة اولى من الخطاء في تحقيقها على ما قال عليه السلام لان يخطئ في
العفو خير من ان يخطئ في العقوبة ولان ما يعترض الحد من المبطلات اكثر من الذي يعترض الدرء فكان اولى
لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود لانه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة الثامن ان يكون حكم احدهما
وقوع الطلاق او العتق وحكم الاخر نفيه قال الكرخي ما حكمه الوقوع اولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع
وملك اليمين والنافي لهما على خلافه ويمكن ان يقال بل النافي لهما اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح
واثبات ملك اليمين المترجح على النافي له التاسع ان يكون حكم احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالتكليفي وان
اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لاجله راجحا فالوضعي من جهة انه لا يتوقف على ما يتوقف
عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مرجحا العاشر ان يكون حكم احدهما اخف
من الاخر فقد قيل ان الاخف اولى لان الشريعة مبناها على التخفيف على ما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقيل ان الاثقل اولى
نظرا الى ان الشرعية انما يقصد به المكلفين والمصلحة في الفعل الاشق اعظم منها في الفعل الاخف على ما قال عليه السلام ثوابك
على قدر نصبك فلان الغالب على الظن انما هو تاخره عن الاخف نظرا الى المالوف من احوال العقلاء فان من قصد
تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو اعلى منه فيتقدير
تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر اهل العرف فكان اولى ولان زيادة ثقله تدل على تاكد المقصود

منه على المقصود الاخف فالمحافظة عليه اولى الحادى عشر ان يكون كل واحد من الخبرين خبر واحد لان حكم احدهما
مما تعم به البلوى بخلاف حكم الاخر فالاخر فيما لا تعم به البلوى اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل
ما تعم به البلوى مع توافر الدواعى على نقله اقرب الى الكذب على ما تقدم وقيل هذا كان مختلفا فيه ومتفقا
على مقابله واما الترجيحات العائدة الى امر خارج الاول منها ان يكون احد الدليلين موافقا لدليل اخر من
كتاب او سنة او اجماع او قياس او عقل او حس والاخر على خلافه فما هو على وفق الدليل الخارج اولى لتأكد
غلبة الظن بقصد مدلوله ولان العمل به وان افضى الى مخالفة مقابله وهو دليل واحد فالعمل بمقابله
يلزم منه مخالفة دليلين الثانى ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة او الائمة الاربعة او بعض الائمة
بخلاف الاخر فما عمل به يكون اولى اما ما عمل به اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحى والتأويل
وكذلك الائمة والخلفاء الراشدون لحث النبى على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبق تعريفه وذلك
يغلب على الظن قربه فى الدلالة وسلامته عن المعارض وعلى هذا ايضا ما عمل بمقتضاه بعض الائمة يكون اغلب
على الظن فكان اولى وفى معنى هذا ان يعتضد كل واحد منهما بتأويل غير ان من عمل باحدهما اعرف بمواقع الوحى والتنزيل
فيكون اولى الثالث ان يكون كل واحد منهما مأولا الا ان دليل التأويل فى احدهما ارجح من دليل التأويل فى
الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن الرابع ان يكون احدهما دالا فى احدهما ارجح من دليل التأويل فى الاخر فهو
اولى لكونه اغلب على الظن الرابع ان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فما يدل على
العلة يكون اولى لقربه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة لفظه
ومن جهة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون اولى ولان العمل به يلزمه مخالفة ما قابله من جهة
واحدة والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الدليل الاخر على الحكم من جهتين فكان اولى وربما رجح ما يدل
على الحكم من جهة ان المشقة فى قبوله اشد والثواب عليه اعظم الا انه مرجوح بالنظر الى مقصود التعقل وذلك
كان هو الاغلب الخامس ان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلية اقوى من دلالة
الاخر عليها كما بيناه فيما تقدم فالاقوى يكون اولى لكونه اغلب على الظن السادس ان يكونا عامين الا ان احدهما ورد
على سبب خاص بخلاف الاخر وعند ذلك فتعارضهما اما ان يكون بالنسبة الى ذلك السبب الخاص او بالنسبة
الى غيره فان كان الاول فالوارد على ذلك السبب يكون اولى لكونه امس به ولان محذور المخالفة فيه نظرا الى
ان تأخير البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اولى مما فيه من المحذور اللازم من المخالفة فى الاخر لكونه غير وارد منها
وان كان الثانى فالعام المطلق يكون اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما فى صيغة العموم فى غلبة الظن
بتخصيص ما ورد على الموافقة بما نظرا الى بيان ما دعت الحاجة اليه والى ان الاصل انما هو مطابقة ما ورد فى معرض
ما مست اليه الحاجة ولان ما ورد على السبب الخاص مختلف فى تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله فى على

هذا المحذور المخالفة فى العام المطلق يكون اشد السابع ان يكون احدهما قد ورد به المخاطبة على سبيل الاخبار
بالوجوب او التحريم او غيره كما فى قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او فى معرض الشرط والجزاء كما فى قوله تعالى ومن
دخله كان امنا والاخر وردت المخاطبة به شفاها كما فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس كتب عليكم فان
تقابلا فى حق من وردت المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت
المخاطبة اليه شفاها كان الاخر اولى لما حققناه فى معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين لان خطاب
شفاها انما يكون للحاضرين الموجودين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل خارج من اجماع
الامة على انه لا تفرقة او من قوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة الثامن ان يكون احدهما مما يجوز تطرق
النسخ اليه وقد اختلف فى تطرق النسخ اليه بخلاف الاخر فالذى لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة تطرق
اسباب الوهن اليه التاسع ان يكونا عامين الا ان احدهما قد اتفق على العمل به فى صورة بخلاف الاخر فالمتفق
على العمل به وان كان يغلب على الظن زيادة اعتباره الا ان العمل بما لم يعمل به فى صورة متفق عليها اولى اذ العمل
به مما لا يفضى الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به فى الجملة والعمل بما عمل به يفضى الى تعطيل ما لم يعمل به وما لا يفضى الى
التأويل اولى مما يفضى الى التعطيل وما عمل به فى الصورة المتفق عليها وان لزم ان يكون فيها راجحا على العام
المقابل له الا انه يحتمل ان يكون الترجيح لامر خارج لا وجود له فى محل النزاع وهو وان كان المرجح الخارج
بعيد الوجود لكن يجب اعتقاد وجوده نفيا لاهمال العام الاخر فان قيل لو كان له مرجح من خارج لوقفنا عليه بعد
البحث التام وقد بحثنا فلم نجد قلنا ليس ذلك واحتمال مخالفة الدليل اليه ايضا بعيد فهو معارض بمثله فانه لو كان راجحا
لمعنى يعود الى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث التام وقد بحثنا فلم نجد وعند ذلك فيتقاوم الكلامان ويسلم لنا ما ذكرناه
اولا العاشر ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذى قصد به البيان للحكم يكون اولى
لانه يكون امس بالمقصود وذلك كما فى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان
تحريم الجمع بين الاختين فى الوطء بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به
بيان الجمع الحادى عشر ان يكون احدهما اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة بخلاف الاخر فالاقرب الى الاحتياط يكون
مقدما لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة الثانى عشر ان يكون احدهما يستلزم نقص الصحابى كحديث
القهقهة فى الصلوة بخلاف الاخر فالذى لا يستلزم ذلك اولى لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لما للصحابة
ووصف الله له بالعدالة على ما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدولا الرابع عشر ان يكون احد
الراويين يذكر سبب ورود ذلك النص بخلاف الاخر فالذاكر للسبب اولى لان ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما
رواه الخامس عشر ان يكون قد اقترن باحد الخبرين ما يدل على تأخره عن الاخر كالخبر الذى يظهر بعد استظهار
النبى وقوة شوكته بخلاف الاخر فالظاهر بعد قوة شوكة النبى اولى لان احتمال ظهوره مقابله قبل قوة

الشوكة اكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة فكان تاخره اغلب على الظن فكان اولى وفي معناه
ان يكون باحد الراويين متاخر الاسلام عن الاخر فالغالب ان ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد اسلامه فروايته اولى
لان رواية الاخر احتمل ان تكون قبل اسلام المتاخر واحتمل ان تكون بعد اسلامه فكان تاخر ما رواه متاخر
الاسلام اغلب على الظن وفي معناه ان يعلم ان موت متقدم الاسلام كان متقدما على اسلام المتاخر وكذلك
اذا علمنا ان غالب الرواية احد الراويين قبل الغالب من رواية الاخر وروايته تكون مرجحة لان الغالب تقدم
ما رواه وكذلك اذا كانت رواية احدهما مورخة بتاريخ مضيق دون الاخر فاحتمال تقدم غير المورخة يكون اغلب
وكذلك اذا كان احد الخبرين يدل على التخفيف والاخر على التشديد فاحتمال تاخر التشديد اظهر لان الغالب من النبي صلى الله عليه وسلم
انه ما كان يشدد بحسب علو شانه واستيلائه وقهره ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا والله اعلم القسم
الثاني في التعارض الواقع بين معقولين والمعقولات اما قياسات واستدلالات او قياس واستدلال فان كان
تعارض بين قياسين فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود الى اصل القياس وقد يكون بما يعود الى فرعه وقد يكون بما
يعود الى امر خارج فاما ما يعود الى الاصل فمنه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته فاما ما يعود الى حكم الاصل
فترجيحات الاول ان يكون الحكم في اصل احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فما حكم اصله قطعي اولى لانه ما يتطرق
اليه من الخلل بسبب حكم الاصل منتف ولا كذلك الاخر فكان اغلب على الظن وفي معنا هذا ما يكون الحكم في اصل
احدهما ممنوعا وفي الاخر غير ممنوع فغير الممنوع يكون اولى الثاني ان يكون الحكم فيهما ظنيا غير ان الدليل المثبت
لاحدهما ارجح من المثبت للاخر فيكون اولى الثالث ان يكون حكم الاصل في احدهما مما اختلف في نسخه بخلاف
الاخر فالذي لم يختلف في نسخه اولى لبعده عن الخلل الرابع ان يكون حكم في اصل احدهما غير معدول به عن سنن
القياس كما ذكرناه فيما تقدم بخلاف الاخر فما يعدل به عن سنن القياس اولى لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول
وموافقة الدليل الخامس ان يكون حكم الاصل في احدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ولا
كذلك الاخر فما قام الدليل فيه على وجوب تعليله وجواز القياس عليه اولى وان لم يكن ذلك شرطا في صحة القياس
كما سبق لما فيه من الامن من قابلية التعبد والقصور على الاصل ولبعده عن الخلاف السادس ان يكون حكم اصل احد
ما اتفق القياسيون على تعليله والاخر مختلف فيه فما اتفق على تعليله اولى اذ هو ابعد عن الالتباس واغلب على الظن
السابع ان يكون حكم احد الاصلين قطعيا لكنه معدول به عن سنن القياس والاخر ظني لكنه غير معدول به عن
سنن القياس فالظني الموافق لسنن القياس اولى لكونه موافقا للدليل وابعد عن التعبد الثامن ان يكون حكم احدهما
في الاصل قطعيا الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه وحكم الاخر ظني الا انه قد قام
الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه فما حكمه قطعي اولى لان ما يتطرق اليه من الخلل انما هو بسبب
من احتمال التعبد والقصور على الاصل المعين وما يتطرق الى الظني من الخلل فمن جهة ان يكون الامر في نفسه خلاف

ظهر

ما ظهر واحتمال التعبد والقصور على ما ورد الشرع فيه بالحكم ابعد من احتمال ظن الظهور بما ليس بظاهر
والترك للعمل بما هو ظاهر التاسع ان يكون حكم اصل احدهما قطعيا الا انه لم يتفق على تعليله وحكم الاخر ظنيا
الا انه متفق على تعليله اولى لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعقل العلة في الاصل وتحقق
وجودها في الفرع واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان
قائما وما نحن فيه فجانب الحكم القطعي الا ان احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع عليه بعد
البحث التام فيه العاشر ان يكون دليل ثبوت الحكم في اصل احدهما ارجح من الاخر الا انه مختلف في نسخه
بخلاف الاخر فما دليله راجح اولى لان الاصل عدم النسخ معارض بقول عدم النسخ فكان احتمال عدم النسخ ارجح
الحادي عشر ان يكون دليل ثبوت الحكم في احدهما راجحا على حكم اصل الاخر الا انه معدول به عن سنن القياس
والقاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به عن القاعدة العامة التي ورد الحكم في القياس الاخر على
خلافها غير انه يلزم منها فما لها من الترجيح في الاخر وما يلزم من العمل بالاخر انما اعتبار ظهور الترجيح لكن
مع مخالفة القاعدة المتفق عليها واحتمال مخالفة قواعد العامة المتفق عليها ابعد من احتمال مخالفة
الشذوذ من ظاهر الادلة كيف وان العمل بما دليل ثبوت حكم اصله ظنيا محافظة على اصل الدليل الظني وعلى القاعدة
العامة والعمل بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه لموافقته لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة
العامة واصل دليل الاخر ولا يخفى ان العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد اولى من
العكس الثاني عشر ان يكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما اجماعا ودليل الاخر الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب
تعليله وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فما ظهر الترجيح في دليله اولى لما ذكرناه فيما اذا كان الحكم قطعيا
الثالث عشر ان يكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما ارجح من دليل الاخر الا انه غير متفق على تعليله بخلاف
الاخر فما اتفق على تعليله اولى لما ذكرناه فيما اذا كان الحكم قطعيا والاخر ظنيا الرابع عشر ان يكون حكم الاصل
اصل احدهما مما اتفق على عدم نسخه الا انه معدول به عن القاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به عن
القاعدة اولى لما سبق تحقيقه الخامس عشر ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة الا انه
لم يقم دليل خاص وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لان
العمل به عمله باغلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس ولان اكثر من قال باشتراط كون الحكم في الاصل
غير معدول به عن القاعدة امس بالقياس السادس عشر ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة
العامة الا انه لم يتفق على تعليله والاخر بعكسه فما اتفق على تعليله اولى لان كل واحد من القياسين وان كان
مختلفا فيه الا ان احتمال وقوع التعبد في القياس يبطله قطعا ومخالفة القاعدة العامة غير مبطل القياس
قطعا وما يبطل القياس قطعا بتقدير وقوعه يكون مرجوحا بالنسبة الى ما لا يبطله قطعا واما الترجيحات

الغاية الى طرق اثباتها الاول منها ان يكون وجود علة القياسين مقطوعا به في اصله بخلاف علة الاخر فان وجود
علته في اصل قطعي اولى وسواء كان وجودها معقولا او حسا مدلولا عليه او غير مدلول لكونه اغلب على الظن
وفي معنى هذا ان يكون وجود العلتين مظنونا غير ان ظن وجود احديهما ارجح من الاخرى فقياسها اولى لانها اغلب
على الظن الثاني دليل علية الوصف في احد القياسين قطعيا وفي الاخر ظنيا والاول اولى لانه اغلب على الظن
الثالث ان يكون دليل العلتين ظنيا غير ان دليل احدى العلتين ارجح من دليل الاخرى فما دليلها ارجح فقياسها
اولى لانه اغلب على الظن الرابع ان يكون طريق علية الوصف فيهما الاستنباط الا ان دليل احد العلتين السبر
والتقسيم والاخرى المناسبة فما طريق ثبوت العلية فيها السبر والتقسيم يكون اولى لان الحكم في الفرع كما يتوقف
على تحقق مقتضيه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل والسبر والتقسيم ففيه التعرض لبيان
المقتضي وابطال المعارض بخلاف اثبات العلة بالاخالة فكان السبر والتقسيم اولى فان قيل وصف العلة لا بد
وان يكون مناسبا في نفس الامر او شبهيا لامتناع التعليل بالوصف الطردي ولا يخفى ان احتمال عدم المناسبة بعد
اظهارها بالطريق التفصيلي ابعد من احتمال عدمها في السبر والتقسيم حيث لم يتعرض فيه لبيانها تفصيلا فكان
طريق المناسبة اولى قلنا الا ان التعرض لمناسبة الوصف لا دلالة له بوجه على نفي المعارض في الاصل فانه لا امتناع من
اجتماع مناسبين في محل واحد على كل واحد ودلالة البحث والسبر على مناسب ولا يخفى ان ما يدل على مناسبة العلة
وعلى انتفاء معارضها اولى مما يدل على مناسبتها ولا يدل على انتفاء معارضها فان قيل الا ان طريق اثبات العلة
بالمناسبة او الشبه ادل على مناسبة الوصف بعد اظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء الوصف الاخر لاحتمال
ان يصدق الناظر في قوله وان يكذب وبتقدير صدقه فظهور ذلك مختص به دون غيره بخلاف طريق المناسبة
فانه ظاهر بالنظر الى الخصمين قلنا بل العكس اولى وذلك لان الخلل العائد الى دليل نفي المعارض انما هو بالكذب
او الغلط بعدم الظفر بالوصف ولا يخفى ان وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهرا جليا ووقوع
الكذب مع كون الباحث عدلا ابعد من احتمال وقوع الغلط فيما ابدى من المناسبة مع كونها خفية مضطربة
الخامس ان يكون معنى الفارق في اصل القياس مقطوعا به وفي الاخر مظنونا فما قطع به بنفي الفارق يكون اولى لانه
اغلب على الظن السادس ان يكون طريق ثبوت احد العلتين السبر والتقسيم والاخرى الطرد والعكس فطريق ثبوت
السبر والتقسيم اولى اذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة وما دار الحكم معه وجودا وعدما غير ظاهر العلية لان
الحكم قد يدور مع الاوصاف الطردية كما في الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشرب
وجودا وعدما مع انها ليست بعلة لان العلة لا بد وان تكون في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة كما سبق
تقريره والرائحة الفائحة ليست باعثة اذ لا يتوهم منها ان ثم مناسبة وكانه غير في الدلالة على كون الوصف علة لا
دلالة له على ملازمة العلة لما حققنا في ابطال الطرد والعكس وبهذا يكون القياس الذي طريق اثبات العلة فيه المناسبة

اولى

اولى مما طريق اثباتها الطرد والعكس واما الترجيحات العائدة الى صفة العلة فالاول منها انه اذا كانت
علة الاصل في احد القياسين حكما شرعيا وفي الاخرى وصفا حقيقيا فالعلة وصف حقيقي اولى لوقوع
الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله فكان اغلب على الظن الثاني ان يكون علة الحكم الثبوتي في احدهما
وصفا وجوديا وفي الاخر وصفا عدميا فالعلة الثبوتية اولى للاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله الثالث
ان يكون علة احدهما بمعنى الباعث وفي الاخر بمعنى الامارة فالعلة الباعثة اولى للاتفاق عليه الرابع ان يكون
علة احدهما وصفا ظاهرا منضبطا والاخر بخلافه فالعلة المنضبطة اولى للاتفاق عليه ووقوع الخلاف
الخامس ان يكون علة احدهما وصفا متحدا وفي الاخر ذات اوصاف فما علته ذات وصف واحد اولى لانه
اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف السادس ان يكون علة احدهما اكثر تعدية من علة الاخر نظرا الى كثرة
فائدة السابع ان تكون علة احدهما مطردة بخلاف الاخر فالعلة المطردة اولى لسلامتها عن المفسد وبعدها
عن الخلاف وفي معنى هذا ان تكون علة احدهما غير منكسرة بخلاف علة الاخر فما علته غير منكسرة
اولى لبعدها عن الخلاف الثامن ان تكون علة احدهما منعكسة بخلاف علة الاخر فما علته منعكسة اولى
لانها اغلب على الظن وابعد عن الخلاف التاسع ان تكون علة احدهما غير متاخرة عن الحكم بخلاف الاخر
فالعلة غير متاخرة اولى لبعدها عن الخلاف العاشر ان تكون علة احدهما مطردة غير منعكسة وعلة الاخر
منعكسة غير مطردة فالمطردة اولى لما بيناه من اشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ولهذا فان من
سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس الحادي عشر ان يكون ضابط حكمة العلة في القياس الاخر
جامعا مانعا كما بيناه فالجامع المانع اولى لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف الثاني عشر ان تكون العلة في احدهما
غير راجعة الى الحكم الذي استنبطت منه برفعه او رفع بعضه بخلاف الاخر فهو اولى لسلامة علته عما
يوهيها وبعدها عن الخلاف الثالث عشر ان يكون علة احد القياسين مناسبة وعلة الاخر شبهية فما علته
مناسبة اولى لزيادة غلبة الظن بها وزيادة مصلحتها وبعدها عن الخلاف الرابع عشر ان يكون مقصود من
احد العلتين من المقاصد الضرورية الخمسة كما بيناه من قبل والمقصود من العلة الاخرى غير ضروري
فما مقصوده من الحاجات الضرورية اولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به ولهذا فانه لم تخل شريعة عن
مراعاته وبولغ في حفظه بشرع ابلغ العقوبات الخامس عشر ان يكون مقصود احد العلتين من الحاجات
الزائدة ومقصود الاخرى من باب التحسينات والتزيينات فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة اولى
لتعلق الحاجة به دون مقابله السادس عشر ان يكون مقصود احدى العلتين من مكملات المصالح
الضرورية ومقصود الاخرى من اصول الحاجات الزائدة فما مقصوده من مكملات الضروريات وان كان
تابعا لها ومقابله اصل في نفسه الا انه اولى ولهذا اعطي حكم اصله حتى شرع في شرب قليل الخمر

ما شرع فى كتب الشارع غيرا ان يكون مقصود احدى العلتين حفظ اصل الدين ومقصود الاخرى ما سواه من
المقاصد الضرورية فما مقصوده حفظ اصل الدين يكون اولى نظرا الى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الابدية
فى جوار رب العالمين وما سواه من حفظ الانفس والعقل والمال وغيره فانما كان مقصودا من اجله على
ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل بل ما يفضى الى حفظ النفس اولى وارجح وذلك
لان مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق للادمى وحق الادمى مرجح على حقوق الله تعالى لانها مبنية على
الشح والمضايقة وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة من جهة ان الله تعالى لا يتضرر بفوات حقوقه
بخلاف الادمى وما يتضرر بفوات حقه فالمحافظة عليه اولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته و
لهذا رجحنا حقوق الادمى فى محل واحد وضاق عن استيفائهما بان يكون قد كفر وقتل قتلا عمدا عدوانا فانا نقتله
قصاصا لا بكفره وايضا فانا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين فى التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين
واداء الصوم عن المريض بترك الصلوة قائما ولترك اداء الصوم وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلوة
فى صورة انجاء الغريق من ذلك انا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة
حفظ ادنى شىء من المال ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمى بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه
وماله مع وجود الكفر المبيح قلنا اما النفس فكما هى متعلق حق الادمى بالنظر الى بعض الاحكام فهى متعلق حق الله تعالى
بالنظر الى الاحكام اخر ولهذا يحرم عليه قتله نفسه والتصرف بما يفضى الى تفويتها فالتقديم انما هو لمتعلق
الحقين ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الادمى على ما تمحض حقا لله تعالى ثم كيف وان مقصود الدين متحقق باصل
شرعية القتل وقد تحقق القتل بالفعل انما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو التشفى والا لما
ولا يحصل ذلك للوارث الا بشرع القتل دون بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع
احدهما كيف وان تقديم حق الادمى هيهنا لا يفضى الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا
لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق الله تعالى فيما يفضى الى تفويت حق الادمى من العقوبة البدنية مطلقا
فكان لذلك اولى واما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين
بل على فروعه وفروع الشىء غير اصل الشىء ثم وان كان فمشقة الركعتين فى السفر تقوم مقام مشقة
الاربع فى الحضر وكذلك صلوة المريض قاعدا بالنسبة الى صلوته قائما وهو صحيح فالمقصود لا يختلف
واما اداء الصوم فلانه لا يفوت مطلقا بل يفوت الى خلف وهو القضاء وبه يندفع ما ذكروه من صورة
انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال ايضا وبقاء الذمى بين اظهر المسلمين بل لاجل اطلاعه على
محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده وذلك من مصلحة الدين لا من مصلحة غيره
وكما ان مقصود الدين مقدم على غيره من المقاصد الضروريات فكذلك ما يتعلق به مقصود النفس يكون مقدما على

بغره

غيره من المقاصد الضروريات اما بالنظر الى حفظ النسب فلان حفظ النسب انما كان مقصودا لاجل حفظ
الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربى له فلم يكن مطلوبا لعينه وذاته بل لاجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تاتى
بوظايف التكليف واعباء العبادات واما بالنظر الى حفظ العقل فمن جهة ان النفس اصل والعقل تبع فالمحافظة
على الاصل اولى ولان ما يفضى الى فوات النفس على تقدير افضائه الى تفويتها مطلقا وما يفضى الى تفويت العقل
كشرب المسكر لا يفضى فواته مطلقا فالمحافظة بالمنع مما يفضى الى الفوات مطلقا اولى وعلى هذا ايضا يكون المقصود فى
حفظ النسب اولى من المقصود فى حفظ العقل والمال لكونه راجعا الى حفظ النفس وما يفضى الى حفظ العقل مقدم
على ما يفضى الى حفظ المال لكونه مركبا للامانة وملاذ التكليف ومطلوب العبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك
المال ولهذا كانت هذه الرتبة مختلفة فى العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها فى انفسها ويمكن تفاوت
هذا الترتيب يكون تفاوت بين مكملاتها الثامن عشر ان يكون الوصف الجامع فى احد القياسين بنفس علة حكم
الاصل والاخر دليل علة الاصل وملازمها فالذى فيه الجامع نفس العلة اولى لظهوره فاوكون النفس اليها اتم التاسع
عشر ان تكون علة الاصل فى احد القياسين ملائمة وعلة الاخر غريبة فما علته ملائمة اولى لانها اغلب على الظن
وابعد عن الخلاف العشرون ان تكون علة الاصلين منصوصة والا انه ظهر فى صورة النقض فى احديهما
يمكن احالة النقض عليه من وجود مانع او فوات شرط بخلاف الاخرى فهى اولى لانها اغلب على الظن الحادى والعشرون
ان تكون علة احد القياسين قد تخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء على خلاف القاعدة العامة والاخرى تخلف
عنها حكمها لا على جهة الاستثناء فالتى تخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون اولى لقربها الى الصحة وبعدها
عن الخلاف الثانى والعشرون ان تكون علة احد القياسين قد تخلفها فى صورة النقض ما هو اليق بها لكون مناسبتها
فيها اشد كما ذكرناه فيما تقدم بخلاف الاخرى فهو اولى لتبين عدم الغائها بخلاف الاخرى الثالث والعشرون ان تكون
علة احد القياسين لا مزاحم لها فى اصلها بخلاف الاخرى فالتى لا مزاحم لها اولى لانها اغلب على الظن واقرب الى النفقة
للاثبات
وعلى هذا لكون ما رجحناها على مزاحمها اكثر مقدمة ايضا الرابع والعشرون ان تكون علة احد القياسين مقتضية
والاخرى مقتضية للنفى فالنافية تكون اولى لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها ومقتضى
المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقديرين من تقديرين يكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه
الا على تقدير واحد فان قيل الا ان العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعى بالاتفاق بخلاف النافية بمعنى
لا وجود له فى الفرع تعليل المخالفة الدليل كيف وان ما ذكروه وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون اولى و
فانه يجب اعتقاد اختصاص اصل النافية بمعنى لا وجود له فى الفرع تعليل المخالفة الدليل كيف ولو ما ذكروه
من الترجيح النافية غير مستقيم على راى من يعتقد التخيير عند التساوى الدليلين المتعارضين وعلى هذا فتساوى
المقدمتان قلنا اما كون احد العلتين شرعية فلا ترجيح به لان الحكم انما كان مطلوبا لا لنفسه بل لما يفضى اليه

من الحكمة والشارع كما يؤد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يؤد تحصيلها بواسطة نفيه كيف وان العلة النافية
متايدة بالنفي الاصلي والمثبتة على خلافه فكانت اولى وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى فى
الاصل لا وجود له فى الفرع فهو معارض بمثله فى المثبتة وانه يجب اعتقاد اختصاص اصلها بمعنى لا وجود له فى
الفرع تقليلا للمخالفة الدليل الثانى وليس احدهما اولى من الاخر والتخيير وان كان مقولا به عند تعارض الدليلين
مع تساوى من كل وجه فليس الا على البعض لاداء الشاذة بالنسبة اليهما قابله كيف وان الحكم انما يثبت لما يصلح
ان يكون مقصودا او اثبات الحكم عند تعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لا تصلح
ان تكون مقصودا فالحكم يكون منفيا لانتفاء مقصوده الخامس والعشرون ان تكون حكمة احد العلتين قد اختلط
احتمال المانع اخل بها دون الاخرى فالتى لم تختل حكمتها احتمالا اولى لقربها الى الظن وبعدها عن الخلل والخلاف
السادس والعشرون ان يكون علة احد القياسين افضى الى تحصيل مقصودها من الاخرى فتكون اولى لزيادة
مناسبتها بسبب ذلك السابع والعشرون ان تكون علة احد القياسين مشيرة الى نقيض المطلوب ومناسبة له من
وجه بخلاف الاخرى فالا يكون مناسبة لنقيض المطلوب اولى لكونها اظهر فى افضائها الى حكمها واغلب على الظن وابعد
عن الاضطراب الثامن والعشرون ان تكون علة احد القياسين متضمنة لمقصود يرجع الى احادهم فالاولى اولى لعموم
فايدتها التاسع والعشرون ان تكون علة احد القياسين اكثر شمولا لمواقع الخلاف من الاخرى فتكون اولى العموم فايدتها
واما الترجيحات العائدة الى الفرع فاربعة الاول ان يكون فرع احد القياسين مشاركا لاصله فى عين الحكم وعين
العلة وفرع الاخر مشاركا لاصله فى جنس الحكم وجنسا وجنس الحكم وعين العلة او بالعكس فالمشاركة فيه فى عين
العلة وعين الحكم اولى لان التعدية باعتبار الاشتراك فى المعنى الاخص والاعم اغلب على الظن من الاشتراك فى معنى
الاعم وعلى هذا فالمشاركة فيه بين الاصل والفرع فى عين احد الامرين اما الحكم او العلة يكون اولى مما المشاركة فيه
بين اصله وفرعه فى جنس الامرين وان كان فرع احدهما مشاركا فى عين العلة وجنس الحكم والاخر بعكسه فالمشاركة فيه
فى عين العلة وجنس الحكم اولى لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة نفى الاصل فى التعدية
وعليها المدار الثانى ان يكون الفرع فى احد القياسين متاخرا عن اصله وفى الاخر متقدما فالفرع فيه متاخرا
اولى لسلامته عن الاضطراد وبعده عن الخلاف وعلمنا بثبوت الحكم فيه بما استنبط من الاصل الثالث ان يكون
وجود العلة فى احد الفرع قطعيا وفى الاخر ظنيا فما وجود العلة فيه قطعيا اولى لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف
واما الترجيحات العائدة الى الحكم الفرع والى امر خارج فعلى ما اسلفناه فى المنقولات وقد يتركب مما ذكرناه
من الترجيحات ومقابلات بعضها البعض ترجيحات اخر خارجة عن الحصر لا يخفى احادها فى مواضعها على من
احذية الفطنة بيعه وقد اشرنا الى جملة منها فى كتابنا الموسوم بمنتهى السالك فى رتبة المسالك فعليك بمراجعته
وعلى هذا فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر الى ذواتها وطريق اثباتها واما التعارض

الواقع بين المنقولين والمعقولين فالمنقول اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا فاما ان يكون دالا بمنطوقه
او لا بمنطوقه فان كان الاول فهو اولى لكونه اصيلا بالنسبة الى الرأى وقلة تطرق الخلل اليه وان كان الثانى فمنه
ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوى ومنه ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيحات فى ذلك يكون على حسب ما يقع فى نفس
المجتهد من قوة الدلالة وضعفها وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له بحيث يمكن الاشارة فى هذا الكتاب وانما هو موكول
الى نظر الناظرين فى احاد الصور التى لا حصر لها واما ان كان المنقول عاما فقد قيل بتقديم القياس وقيل بتقديم
العموم بالتوقف وقيل بتقديم جلى القياس دون الخفى وقيل بتقديم القياس على ما دخله التخصيص دون ما لم يدخله
والمختار انما هو تقديم القياس وسواء كان جليا او خفيا لانه يلزم من العمل بعموم العام ابطال دلالة القياس
مطلقا ولا يلزم من العمل بالقياس ابطال العام مطلقا بل غاية ما يلزم منه التخصيص وتاويله ولا يخفى ان الجمع بين
الدليلين على وجه يلزم منه تاويل احدهما اولى من العمل باحدهما وابطال الاخر ولان القياس يتناول المتنازع فيه
بخصوصه والمنقول يتناوله بعمومه والخاص اقوى من العام فان قيل الا ان العموم اصل والقياس فرع والاصل
مقدم على الفرع وايضا فان تطرق الخلل الى العموم اقل من تطرقه الى القياس فما سبق تقريره فكان اولى قلنا اما
الاول فانما يلزم ان لو كان ما قيل بتقديم القياس عليه هو اصل ذلك القياس وليس كذلك بل جاز ان يكون
فرعا لغيره فان قيل وان لم يكن فرعا لذلك العام بعينه فهو فرع بالنسبة الى ما هو من جنسه قلنا الا ان ذلك لا يمنع
من تخصيص العموم بالقياس والا لما جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لكونه فرعا بالنسبة الى ما هو من جنسه
وممتنع على ما سبق وما ذكروه من الترجيح الثانى معارض بمثله فان العام وان كان ظاهرا فيحتمل الخصوص احتمال
ذلك فى فرع اغلب من احتمال الغلط من المجتهد على ما لا يخفى ولهذا قيل انه ما من عام الا وهو مخصوص الا فى قوله
تعالى والله بكل شئ عليم وكذلك القياس الباب الثانى فى الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة الى
المعانى المفردة التصورية واعلم ان الحدود على ما اعلمنا منقسمة الى عقلية وسمعية كانقسام الحجج غير ان ما هو
عقلى عرضنا هاهنا انما هو سمعية ومن السمعية ما كان ظنيا وعند تعارض حدين سمعيين فقد يقع الترجيح بينهما
من وجوه الاول ان يكون احدهما مشتملا على الالفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب من غير تجوز ولا استعارة
ولا اشتراك ولا قرابة ولا اضطراب ولا ملازمة بل بطريق المطابقة او التضمن فهو اولى لكونه اقرب الى الفهم
وابعد عن الخلل والاضطراب الثانى ان يكون المعرف فى احدهما اعرف من المعرف فى الاخر فهو اولى لكونه
افضى الى التعريف الثالث ان يكون احدهما معرفا بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية
اولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية للتمييز مترجح عليه بتصوير معنى الحدود الرابع ان يكون احد الحدين
اعم من الاخر فقد يمكن ان يقال الاعم اولى لتناوله محدود الاخر وزيادة وما كان اكثر فايدة فهو اولى فقد
يمكن ان يقال بان الاخص اولى نظرا الى ان مدلوله متفق عليه ومدلول الاخر من الزيادة مختلف فيه

كتابخانه مجلس شوراى ملى

ونحو ذلك متفق عليه اولى الخامس ان يكون احدهما قد اتى فيه بجميع ذاتياته والاخر ببعضها مع التمييز
فالاول اولى لانه اشد تعريفا السادس ان يكون احدهما على وفق النقل الشرعي والاخر على خلافه فالموافق اولى
لبعده عن الخلل ولانه اغلب على الظن السابع ان يكون طريق اكتساب احدهما ارجح لطريق اكتساب الاخر فهو اولى
لانه اغلب على الظن الثامن ان يكون احدهما موافقا للوضع اللغوي والاخر على خلافه او انه اقرب الى موافقته
والاخر ابعد فالموافق او ما هو اكثر موافقة الموضع اللغوي اولى لان الاصل انما هو التقرير دون التغيير
لكونه اقرب واسرع الى الانقياد ولهذا كون التقرير هو الغالب وان كان متفقا عليه بخلاف التغيير فكان
اولى التاسع ان يكون احدهما قد ذهب الى العمل به اهل المدينة والخلفاء الراشدون او اجماع من الامة
او واحد من المشاهير بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول بخلاف الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن واقرب
الى الانقياد العاشر ان يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم الحظر والاخر تقرير الوجوب او الكراهة والندب
فالذي يلزم منه تقرير الحظر اولى لما قدمناه في الحجج الحادي عشر ان يلزم من احدهما تقرير حكم النفي والاخر الاثبات
فالمقرر للنفي اولى لما سبق في الحجج الثاني عشر ان يلزم من احدهما تقرير حكم معقول المعنى والاخر بحكم غير معقول فما
يلزم تقرير حكم معقول اولى لما سبق الثالث عشر ان يلزم من احدهما درء الحد والعقوبة والاخر اثباته
فالدارئ للحد اولى لما سبق ايضا الرابع عشر ان يكون احدهما يلزم منه الحرية او الطلاق والاخر يلزم منه الرق او بقاء
النكاح فالحكم فيه ما سبق ايضا وقد يتشعب من مقابلة هذه الترجيحات ترجيحات اخر كثيرة خارجة عن الحصر
لا يخفى على متأملها وهذا اخر ما اردناه ونهاية ما رتبناه اللهم فكما الهمت بانشائه واعنت على انهائه فاجعله
نافعا في الدنيا وذخيرة في الاخرى واختم بالسعادة اجالنا وحقق بالزيادة امالنا واقرن بالعافية غدونا واصالنا
واجعل حصنك مصيرنا ومآلنا وتقبل بفضلك اعمالنا انك مجيب الدعوات ومفيض الخيرات والحمد لله
وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله واصحابه وسلم
تسليما كثيرا كثيرا تمت في يوم الخميس
سادس عشر شهر رمضان
سنه ۱۲۴

مصنف كتاب الاحكام
علي بن ابي علي محمد بن سالم بن
الآمدي الاصولي الحنبلي
سيف الدين الآمدي الاصل ثم البغدادي ثم
محمد السليم الدمشقي صاحب المصنفات
منها ابكار الافكار في الكلام
الف منتهى الاحكام في اصول الاحكام والمنطق والكلام
كتاب الحكمة في الاصول
ولد في سنة ٥٥١

www.ical.ir